ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد

من تفضل الحق علی ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسماة

فضائل الاعتكاف

بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الازلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد انطبع باهتمام محمد علي بخش خان في لكهنؤ

فاقرءوا ما تيسر من القرآن

من عناية الله الباري على السامع والقاري طبع الرسالة المسماة

المصحف [illegible] الموشح

بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الأزلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد انطبع باهتمام محمد علي بخش بلكهنؤ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بانواع الاحسان + وشرف القائمين بكثير الامتنان + احمده على ما قوانا على حفظ القرآن + و
نشكره على ما انعم علينا من تلاوة الفرقان + والصلوة والسلام على من هو سيد الاكوان + وعلى آله واصحابه الى يوم
الاحسان + اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي موطنا الانصاري
الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا اني لما دخلت المصر المعروف بحيدرآباد من مملكة الدكن نفاها الله عن البدع والفتن
رايت ما اعجبني في شهر رمضان وهو ان حافظ القرآن يقرأ الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين
ومنهم انهم يضعون المصحف بين ايديهم ويفتحون الامام منه عند احتياجه اليه ياخذ الامام فتحه وهذا الامر قد تعارف في
مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فافتيت بفساد صلوة الفاتحين بفتحهم والآخذين باخذ فتحهم
فنازعني في ذلك منازع وراجعني في ذلك مراجع فالهمني الله تعالى ان اكتب رسالة وافية وادفع شكوكهم الواهية
في هذا الباب فصرفت عنان القصد وسميتها **بالقول الاشرف في الفتح عن المصحف** والله تعالى
اسأل ان يتقبلها ويجعلها ذخيرة اجر لي وللناس ارشادا واسارا **فاقول** قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية ان التعليم
للخارج والتعلم منه يفسد الصلوة ويتفرع عليه مسائل **منها** ما ذكره في منية المصلي من انه لو فتح غير المصلي على المصلي فاخذ
بفتحه يفسد صلوته لانه تعلم من الخارج **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه سواء كان مصليا او غيره تفسد صلوة الفاتح
لانه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح انه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح ولو كان
مرة واحدة لان الكلام بنفسه قاطع وان قل كذا في فتح القدير **فان قلت** ما الفرق بين الكلام والفعل حيث
رخصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل **قلت** هو ان الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه وهو مصل فاخذ فتحه يفسد صلوتهما اما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

قوله هو المذكور في الجامع الصغير شرط في الاصل التكرار ... منه

وصحح في الظهيرية عدم الجواز وقال في البحر الرائق الظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يقدر على ان يقرء عن ظهر قلبه لكنه ان يقرء من المصحف وهو موضوع وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فانه لا قدرة له على القراءة فكان اميا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية مفرع على الضعيف انتهى فعلم من هذا البيان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة من المصحف عند ابي حنيفة رح هو التلقن من الغير فان التلقن من المصحف كالتلقن عن غيره **فان قلت** تقرر في المسائل الاثنا عشرية انه لو تعلم امي بعد قعوده قدر التشهد سورة يبطل صلوته عند الامام لان الخروج بصنعه عنده فرض ولم يوجد وتتم عندهما لانهما لا يقولان بفرضيته فلو كان التلقن والتعلم منافيا للصلوة لكان ينبغي ان تتم الصلوة في المسئلة المتقدمة عنده ايضا لوجود التعلم وهو مناف للصلوة فيوجد الخروج بصنعه **قلت** المراد بالتعلم في المسئلة السابقة هو التذكر دون التلقن وح فلا اشكال كذا في العناية وقد صرح به الزاهدي في شرح القدوري ايضا **وقد يستدل** لقول ابي حنيفة بما روى ابو داود عن ابن عباس رض قال نهانا امير المومنين ان نؤم الناس في المصحف فان الاصل ان النهي يقتضي الفساد **وقال** في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري يقول في التعليل لابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرء عن المصحف ولا يمكنه ان يقرء عن ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انها تجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما جازت الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما لا يسلمان هذه المسئلة وبه اخذ بعض المشائخ انتهى **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فتاويل اثر ذكوان ان صح محمول على انه كان يراجعه قبيل الصلوة قال الزيلعي في شرح الكنز وقيل هو ما روى انه كان يحفظ في كل شفع مقدار ما يقرء في الركعتين فظن الراوي انه كان يقرء من المصحف قال العيني في شرح الهداية ويؤيده ما ذكرنا من ان القراءة من المصحف مكروهة ولا نظن بعائشة رض انها كانت ترضى بالمكروه وتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة انتهى **اذا عرفت** هذا كله **فاقول** لو اخذ المقتدي من المصحف وفتح على امامه يفسد صلوة الكل سواء كان المصحف قد حمله المقتدي وقلب اوراقه او لا بان يجلس هناك رجل يحمله ويقلب اوراقه وان كان بادي النظر يقتضي عدم الفساد في الشق الثاني لعدم العمل الكثير وهو الذي اوقعهم في الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلكوا واهلكوا **وما ظهر لي** وبه اجبت السائلين هو فساد صلوة الكل لو اخذه امامه وان لم ياخذه فيفسد صلوة الموتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لي **الاول** انه فتح آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلك لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص عليه العيني وغيره **الثاني** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية ان النظر في المصحف والاخذ منه كالسماع من الغير والاخذ منه واشار اليه المرغيناني ايضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الكل لو سمعه الموتم ممن ليس معه في الصلوة فتحه على امامه واخذه فكذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا في ان الفاتح هل ينوي بفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ينوي القراءة مستندا بان الفتح كلام معنى الا انه عفي عنه للضرورة فيجب الاحتراز عنه ما امكن الاحتراز في النية بان ينوي القراءة وان لم يكن في الفعل واليه مال العلامة الهداد الجونفوري وقال هو الصحيح ومنهم من قال انه ينوي الفتح دون القراءة لانها ممنوعة عنها للموتم واما الفتح فهو مرخص فيها من الشارع وصححه في الهداية وصححه السرخسي ونسب الثاني الى السهو

والختار جمع غفير منهم اذا عرفت هذا فنقول اذا فتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الفتح تتضمن القراءة لا محالة وقد مر ان قراءة المصلي من المصحف مفسدة فتذكر **واما** صلوة المستفتح فلانه تلقن من الخارج بواسطة الموتم الآخذ من الخارج والاخذ من الخارج مفسد **وايضا** لما اخذ الموتم من المصحف فسدت صلوته فاخذ الامام صار ممن ليس معه في الصلوة وهو مفسد كما مر **واما** صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام فثبت انه يفسد صلوة الكل في ذلك ما اردناه **قلت** ومنه يعلم فساد صلوة المصلي فيما اذا سمعه من الطير واخذ منه ولم ار ذكره صريحا **ثم اقول** هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد **وينبغي** ان لا يفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما كما لا يفسد الصلوة بقراءته على المصحف **ويخطر بقلبي** انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان بالفساد في صورة القراءة لان القرءة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد وههنا كل هذا الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة مقصودة بل هو كلام معنى والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم **وبعد ذلك**

اقول لو كان رجل حافظ للقرآن ينسى كثيرا ولا يمكن ان يقرأ في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا يسمع خلفه ويفتح عن ظهر القلب فعليه ان يترك القراءة ويقرأ السور الصغار من المفصل او ادار التراويح لان المفسدة التي تنشأ من فتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد عن ترك قراءة القرآن من ابتلي ببليتين يختار اهونهما والله اعلم بالصواب وعنده حسن المآب ولقد استراح القلم من تحرير هذه العجالة النافعة والعلالة الرائقة في الجلسة الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين ط

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد درين حين خجسته زمان رساله مختصر در بيان مسئله فتح مصحف مقتديان كه در قرات قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براى لقمه دهى امامان ما فقدان در عدم موجود بودن حافظ ديگر سامع آن بعض جاها احتياج بدان مى افتاد و امام ناواقف از مقتديان لقمه ميگيرد و فساد ونقصان در صلوة مى افتد پس بنابر تحقيق مسئله آن اين رساله مولفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لوذعى الاكمل يلمعى الاجل حاوى كمالات علوم عقلى ونقلى ماهر معانى خفى وجلى حافظ قرآن شريف حاجى حرمين شريفين مولوى **محمد عبد الحى** صانه الله عن شرور الغى وادام الله بركاته در شهر لكهنؤ كتره محمد عليخان در مطبع علوى باهتمام عاصى **محمد على بخش خان** ابن پير محمد خان مبرور در سنه ١٢٨٦ هجرى حليه طبع پوشيد فقط

محمد علی بخش خان
مہر مطبع علوی

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من هو مستجمع لكمال الاوصاف اشهد انك لا اله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف وصلي وسلم على حبيبك
احمد المصطفى محمد المجتبى مخرج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا صناعة له الا
اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي موطنا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز
الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول
الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول
هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل منا بما خطر في خاطره من دون ان
يتجسس تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه ما يسلك مسلك السداد ويثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف
في حكم الاعتكاف** واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف مستحب
او سنة وعلى الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان ومن هو سنة
كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب بعونه جل المولى الوهاب فههنا مقامات **المقام الاول**
هل الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به
فقال ابو بكر المالكي قول اصحابنا جائز جهل منهم لم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل قد ادعى النووي في شرح صحيح مسلم
الاجماع على عدم وجوبه اما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم تفرقوا فيه ثلث فرق فذهب القدوري في مختصره الى
استحبابه حيث قال يستحب وغيره الى انه سنة موكدة **قال** المرغيناني في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنية انتهى وهكذا **قال** في المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال
استاذنا الصحيح انه سنة ولم اجد في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به السنة كما انه اراد اول الكتاب بها حيث قال ويستحب
للمتوضي ان ينوي الطهارة ويستوعب راسه بالمسح ويرتب الوضوء فسماها مستحبة مع انها من السنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه
النافع ثم قال في الكتاب انه مستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين تركه انتهى
فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشر الاواخر من رمضان ويكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يكفي
مجرد النية وبالشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ومستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال
قال الشيخ انه سنة وقال القدوري انه مستحب قال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فانه كان منذورا فواجب
وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال الحق انقسامه
الى ثلثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة في عشر الاواخر من رمضان ومستحب وهو في غيره واختاره ايضا ابن الهمام في فتح
القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والعلائي الحصكفي **قلت** لا يبعد ان يحمل الاستحباب
في قول القدوري على استحبابه في نفسه والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر بمقتضى وليته لم يصرح

To: www.al-mostafa.com

الاول واحمد وهو الاصح المقام الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وقد عرفت من البرجندي والعيني والزيلعي
تصحيح انه سنة موكدة واستدلوا عليه بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد واظب عليه والمواظبة دليل السنة فان قلت المواظبة
دليل الوجوب قلت هذا اذا كان مع الانكار على الترك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنية ولم
ينكر صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة موكدة لما تركه الصحابة مع انه لم
يعتكف الخلفاء الاربعة قلت انما تركوه لوجه آخر وهو ما قال الامام مالك انه لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا
رضي الله عنهم ومن هو دونهم [illegible] الا احدا من سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن واراهم تركوه لشدته لان
ليله ونهاره سواء كذا قال السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري قلت وتمام الكلام مع اشتغالهم بالكسب [illegible]
في اصحهم فيشق عليهم ترك ذلك وملازمة المسجد انتهى قوله ثبت ما يخطر بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة موكدة
لكنه سنة بكفاية على الامة فترك الخلفاء لا يضرهم ولا يقدح فيهم [illegible] لان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعده
اشتغاله في بيوتهن لما اخرج البخاري ومسلم والنسائي وابو داود والترمذي عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهى وكفى اعتكافهن
رافعا للاثم اللازم بترك السنة الموكدة والله اعلم قلت ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير موكدة
الا القدوري في مختصره حيث قال انه مستحب وقد عرفت ما له وما عليه واطلق النسفي في الكنز السنة حيث قال هو سنة لبث
في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير الموكدة الا ندرة وهو القول بالاستحباب في المنافع كما قد
نقلته سابقا ثم رأيت في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمه الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم على اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف ومنهم
الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقى جبرئيل فيدارسه القرآن ومدارسة جبريل القرآن
كانت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص فتارك الاعتكاف من الامة لا يلحقهم الاساءة ولذا كان النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا يعيب واحدا من الصحابة على ترك
الاعتكاف فالاعتكاف اما سنة مختصة به غير موكدة على الامة بل يبقى في حقهم مثل السنن الغير الموكدة او كان واجبا عليه
مختصا به فعله لامتثال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غير بعيد انتهى قلت هذا التحقيق كله من
عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت **المقام الثالث** هل هو سنة موكدة كفاية ام عينا فنا نصهم على انه
سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن الموكدة فدل ذلك
على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة الطرابلسي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه
الحصكفي وغيره قلت ولم ار من صحح القول بكونه سنة العين ثم رأيت انه قال القهستاني في شرح خلاصة الكيداني
عند تقسيم السنن وقد ينقسم السنة الى سنة العين وسنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف
ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين انتهى لكنه لم يعين الراجح بحيث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

قوله اما سنة [illegible] موكدة [illegible] وهو القول بالاختصاص وقد بينت ما في ذلك الكلام من الخلل بوجوه في حواشي المتعلقة بشرح الوقاية لصدر الشريعة فليطالع ثمة فانها كافية بتحقيق المهمات ١٢ منه دام فيوضه

ثم رأيت الدمياطي قد نقل كلام القهستاني في حاشيته لتعاليق الانوار على الدر المختار والعجب منه انه سكت عليه
المقام الرابع الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق هل هو سنة كفاية على اهل البلد كصلوة
الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كصلوة التراويح بجماعة فظاهر عباراتهم تقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح
ملتقى الابحر عند ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم يلحقهم الاساءة والا فلا كالتاذين
وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فرد اسقطت عن الباقين انتهى ومثله
في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** هل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من
رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقد مال الياس زاده في شرح النقاية الى الاول وتفصيل الزيلعي وغيره الذي
دار عليه مدار الحق يقتضي انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب **قال** العلامة الهداد الجونفوري
في حاشية الهداية لا شك ان الاعتكاف في نفس الامر مستحب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من
رمضان **المقام السادس** هل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول
لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رأيت** في حاشية الهداية للجونفوري قال الظاهر
ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه وروى الامام
شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب
ثم قال وللقائل ان يقول انه لا يطلب بصفة الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف
يؤدي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد النساء في دورهم لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج
ما لا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة وهو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** وما يقال
من ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول
بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض مؤديا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بانه
سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية فلا يحصل الحرج وما اورده من النظر ففيه نظر اذ المقصود من الاعتكاف
هو اداء حقوق المساجد وذلك حصل بفعل البعض كما ان المقصود من صلوة الجنازة اداء حق المسلم وذلك يحصل بفعل البعض والا كان فرض عين
فليتدبر **فقد ثبت** من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب يجب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر
من رمضان على سبيل الاعتكاف **فان قلت** ما السر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر
استيعابا دون غيره من الازمنة **قلت** لاخذ فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي
تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به **قال** المؤلف
هذا آخر ما تيسر لي التحرير في هذا المطلب المنيف ولم استبق احد في تنقيح هذا المبحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار
الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ١٢٨٤ ه

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

احمد الله الذي نور الانوار وضوء الفلك الدائر الدوار على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشيته المسماة

نور الانوار
بقمر الاقمار

من تصانيف البحر الزخار

بتصحيح كاشف الاستار صاحب الافكار والانظار المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الغفار

في المطبع العلوي لمحمد علي بخش فخر اهل المطابع والتجار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى للشرائع والأحكام وأساساً لعلم الحلال والحرام مبيّنة بالبراهين والدلائل وموشّحة بالحلي والشمائل والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه الرسوم إلى يوم الدين وأيّد العلماء بالأيدي المتين ورفع درجاتهم في أعلى عليين وشهد لهم بالفلاح اليقين وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم ومتبعيهم من الأئمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار أوجز كتب الأصول متناً وعبارةً وأشملها إتقاناً ودرايةً لم يشتغل بحلّه أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فإن بعض الشروح مختصرة مخلّة لفهم المطالب وبعضها مطوّلة مملّة في درك المآرب قديماً كان يختلج في قلبي أن أشرحه شرحاً يحلّ منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرّض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما فيه من الخلل والاضطراب لم يتّفق لي ذلك إلى مدة لكثرة المشاغل وضيق المجال فلما إذا أنا سكنت البلدة المنورة والبلدة المكرمة نقرأ على الكتاب المذكور بعض خلّاني من خلص إخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم وحكموا عليّ جبراً ولم يتركوا لي عذراً فشرعت في إسعاف ما سولهم وإنجاح مسؤولهم على حسب ما كان يحضرني في الحال من غير توجّه إلى ما قيل أو يقال وسمّيته بكتاب نور الأنوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسؤول منه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم قال المصنف بعد ما يمّن بالتسمية الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
وقد اجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول او القرآن
يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي
اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان
يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر انا
رسلا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن محل الصراط المستقيم هو الصراط
الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى الشعب
اليمين والشمال او هو الذي يكون متوسطا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى
عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه
والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا
مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم تفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص
كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى
لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال
بسهولة والخلق العظيم على ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل
هو الجود والكرم والتوجه الى خالق العباد وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعا وهذا
غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في
محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل

ومن هو تحقيق يكون ما قال المصنف تلميحا اليه قوله

اہل بیتہ او عترتہ او کل مومن تقی وہو الانسب ہہنا لان المص رح لم تعرض لذکر الاصحاب
فی الصلوٰۃ فکان الاولی ہو التعمیم الدین ہو وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود
الی الخیر بالذات وہو یشمل العقائد والاعمال یطلق علی کل دین والاسلام ہو الدین المخصوص
لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم ولعل فی صفتہ بالقویم اشارۃ الی ان دین الاسلام ہو الموصوف بالاستقامۃ
ثم اعلم ان اصول الفقہ لہ حد اضافی وحد لقبی وغایۃ وموضوع ولما لم یذکرہ المصنف رح طوینا ذکرہ علی
غرہ ولکن لا بد ہہنا من ان نعلم ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام
موضوعہ علی المختار ہو الادلۃ والاحکام جمیعا الاول من حیث انہ مثبت الثانی من حیث
انہ مثبت والمص رح ذکر احوال الادلۃ فی صدر الکتاب احوال الاحکام فی آخرہ بعد الفراغ
عنہا فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ والاصول جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ والمراد
بہا ہہنا الادلۃ والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیہ للعہد ای لادلۃ التی نصبہا الشارع
دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیہ للجنس ای ادلۃ الاحکام المشروعۃ مالا او ان یکون الشرع
اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل انما لم یقل اصول الفقہ لان ہذہ الاصول کما انہا
اصول الفقہ فکذلک ہی اصول الکلام ایضا الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ بدل من ثلثۃ او بیان لہ والمراد
من الکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمس مائۃ آیۃ لانہ اصل الشرع والباقی قصص ونحوہا وہکذا
المراد من السنۃ بعضہا وہو مقدار ثلثۃ آلاف علی ما قالوا والمراد باجماع الامۃ اجماع امۃ محمد
صلی اللہ علیہ وسلم لشرافتہا وکرامتہا سواء کان اجماع اہل المدینۃ او اجماع عترۃ الرسول
او اجماع الصحابۃ او نحوہم والاصل الرابع القیاس ای الاصل الرابع بعد الثلثۃ للاحکام الکثیرۃ
ہو القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ وکان ینبغی ان یقیدہ بہذا القید کما قیدہ فخر
الاسلام وغیرہ لیخرج القیاس الشبہی العقلی ولکنہ اکتفی بالشہرۃ فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب
قیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی فی حالۃ الحیض بعلۃ الاذی المستفادۃ من قولہ تعالی ولا تقربوہن
حتی یطہرن ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ تفاضل الجص والنورۃ بعلۃ القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان دالا على ان مثبت القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا لشئ آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن

ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروّ او المقرون فهو جنس له وبالعدة فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن انزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة جملة في كل شهر رمضان مجملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس ولا يضر لتعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قرءة ابيّ ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة ابيّ في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات عما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

٧

منها كله على تقدير ان تعين اللام فى المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القرأة الغير المتواترة كلها القولة فى المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها فى الصلوٰة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها فى الصلوٰة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحيه لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان لتعريفه يعنى ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابى حنيفة رح للقرأة بالفارسية فى الصلوٰة مع القدرة على النظم العربى وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية فى المعنى تقديرا وجواز الصلوٰة بالفارسية انما هو لعذر حكمى وهو ان حالة الصلوٰة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربى معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه ولانه ان اشتغل بالعربى ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا فى بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه فى انه كيف يجوز القرأة بالفارسى مع القدرة على العربى المنزل واما فى ما سوى الصلوٰة فهو يراعى جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم فى اللغة جمع اللؤلؤ فى السلك واللفظ هو الرمى وان كان النظم يطلق فى العرف على الشعر ايضا وينبغى ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظى والمعنى الى الكلام النفسى ولكن المعنى الذى هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

وهو تقديم لا يعبد (؟) فانتبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما شرع

في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات

النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت

كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجمع اقسام تقسيم مع

اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم

هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى

وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم

يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل وهو التقسيمات اربعة

وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سيأتي وذلك لان البحث فيها اما ان

يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث

او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول

في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة

واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل

المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع

كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث

انه وضع لمعنى واحدا واكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة

على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب هي اربعة الخاص

والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان

الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او يدل مع الاشتراك بين الافراد

فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأول والا

فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي من اول صيغة ولغة

وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا
او غير مسوق محتملا للتاويل او لا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي
اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا
فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد
الادنى في الاعلى لا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك
فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط
فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها
في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض
في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض
غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من
جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه هذا التقسيم كذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول
والشي يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق
استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه
او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة وفي
غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة
والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فجعل الحقيقة
والمجاز باعتبار الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان فجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز
والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في طرق وقوف المجتهد على المراد من النظم ... كان الظاهر منه المجتهد

للمتن تحول الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو
عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص
والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة
على ما سيجيء انشاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام تقسيم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين
الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق
هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول
وقس عليه ومعانيها اللغوية و[illegible] الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
والعام ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني مثلا يجب التوقف فان الخاص
قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين
والتقسيمات خمسة وهذه التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسماء اقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها
ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في
آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط
ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل
وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك ويخرج بقوله على الانفراد
لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد او عن معنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام معا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على
الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات السابقة لان النظم في
الاصل جمع اللؤلؤ في السلك فهو اخص [illegible] بخلاف اللفظ فانه في اللغة [illegible] واما ذكر كلمة كل فانه وان كان منكرا في التعريف [illegible] لكن قصد هنا

لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يعتبر في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون خاصا بحسب المعنى وان يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين هذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فانهم انما يبحثون عن الغرض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث ينقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبتت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع للحكم الاول وكانهما متحدان لكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وغيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاء زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار بيان التبديل يحتمله الخاص النسخ فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع في تفريعات مختلف بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وجعله تمام الركن وعلى سبيل الفرض

كما الحقية ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعم واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث يلحق بيانا بالنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني ويبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فيبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعم فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضائه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعم امرنا في الوضوء بالغسل والمسح بما هو خاص وضع لمعنى معلوم

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بيّنا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد غايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطّوّفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله عم الا لا يطوفنّ بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بيّنا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة بنقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق

والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوّله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن في وقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوّله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة لانه خاص

۱۳

[illegible: diagonal marginal commentary]

لايحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يُشرع الا في الطُّهر فاذا طلّقها في الطهر كانت
العدة اليضا هي الطهر فلا يخلوا اما ان يُحتسب تلك الطُّهر من العدة او لا فان جتسب
منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه
قد مضى وان لم يُحتسب منها ويؤخذ ثلثٌ اُخرىٰ سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا
وعلى كل تقدير يبطل موجبُ الخاصِ الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدّة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شيئ من المحذورين بل تعتدُّ ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي
وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروٌ
بدون ملاحظة قوٰ ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان
يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تع الحج اشهر معلومات بخلاف اسما العدد
فانها نص في مدلولها واما قوله تعـ فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن
بحيث يمكن احصار عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه ايعلم انها
غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم
انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غير حامل لتعتد بالحيض كذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا
الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اُخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط
من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها
ان شئت ثم ان المصنف رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع
منها ما تم الآن وثلث منها ما يجئ اوردها بين الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع
جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو
جواب السؤال يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال لابد فيه من تمهيد مقدمة هي ان الرجل اذا طلق
امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا الاغير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا الباب قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لا تاثير للغاية فيما بعد فلم نعلم ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح انا جعلنا الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وهو ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل فما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث

١٥

مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل

الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المص رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا

وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه

من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق

موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان

عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا الا عند الاستهلاك في

رواية وذلك لانه حين اخذ السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من المالك حتى

يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال فانما يجب الرد اذا

كان موجودا الا انه لم يبطل ملكه وان زال العصمة فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى

قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب قوله تعالى السارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على

تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المص رح عن جانب

ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله

فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت

الجناية في عصمته حقا فظهر انه اذا كان كذلك فقط شرع جزاءه جزاء كاملا وهو القطع ولا احتياج الى ضمان المال غير انه

اذا كان المال موجودا في يده يرد الى الاصل الصورة ولان جزى يجي بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لمنع الجناية

ولا احتياج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا ابتداء ما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاكثه ثم ذكر المص رح بعد البيان التمثيلات الثلاثة

الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي لاجل ان يدل الخلع قطعي وجب الاتباع عليه صح عندنا ايقاع الطلاق

على المرأة بعدما خالعها خلافا للشافعي رح فانه يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وهو محل

بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا

تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

ه اى صاحب اصول الوصول ١٢

١٧

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان ظننتم يا ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حدود الله من حسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المراة به وخلعتها من الزوج و طلقها الزوج فعلم ان فعل المراة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اي فان طلق الزوج المراة ثالثا فلا تحل المراة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطاها و يطلقها فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هي الطلقة الثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقبت الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع ايضا طلاق فحينئذ يلزم ان تكون الطلقات اربعا الثنتان في قوله الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه لكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج في الطلقتين وكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي ليس كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم لكن يرد ان هذا الكلام انما يصح اذا كان التسريح باحسان اشارة الى ترك المراجعة كما مر اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون معنى قوله تعالى فان طلقها بيانا انه كذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي ووجب المهر بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق تفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهي التي نكحت بكسر الواو

فالمعنى اللتى فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى اللتى فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعى رح وتحقيقه ان المرأة اللتى فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعى رح الا بالوطى فلو مات احدهما قبل الوطى لا يجب المهر لها عند الشافعى وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد فى الذمة ويجب اداءه عند الوطى او الموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اى احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر فى اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا فى الوجوب على الذمة ولكن ليس شرطا ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخى الى الوطى بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفى هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها فى حاشية التفسير الاحمدى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اى لاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعى رح مفوض الى راء العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر فى جانب الاكثر لكن يقدر فى جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم وما ملكت ايمانهم اى قد علمنا ما قدرنا عليهم من حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك الضمير المتكلم راجع الى الله تعالى وكذا الاسناد خاص عند جمهور الشيوخ فعلم ان المهر مقدر فى علم الله تعالى لكنه بينه النبى عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم

19

وكذا لو تقيّد على قطع اليد أنه ايضاً عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص ان كان التقيد مجملاً محتاجاً الى البيان
وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب
بتقدير تقييد بعلي وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدّر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد الذي ينفقه والكسوة
وهو حب واجباً في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعاً قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير
فرضنا بمعنى اوجبنا عليهم في ما ملكت ايمانهم ان يكون بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا كذا قالوا ثم ذكر المصنف دلائل
كل من المسائل الثلث فقال عملاً بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم
فقوله عملاً تعليل لقوله صح وهو على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة
الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة
الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتأمل ثم لما فرغ المصنف عن بعض انواع الخاص وحكمه
ولتفرعاته اراد ان يبين بعض انواعه استعماله في الشريعة كثيراً وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني يسمى الامر للفظ لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى
معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ
وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء وبقي فيه النهي فاخرجه بقوله افعل والمراد بقوله افعل
كل ما كان مشتقاً من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضراً او غائباً او متكلماً معروفاً او مجهولاً ولكن
يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الواقع ولا ولبعد نسبته الى
سوء الادب انه لم يكن عالياً وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء
لان الالتماس والدعاء ايضاً امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز
لانه ايضاً على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام
الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما وتخصيص الصيغة لازمة بياناً لكون الامر خاصاً ثم
مراد الامر هو الوجوب بصيغة لازمة للمراد الغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ثبت الا ولا يجوز
من الامر دون الفعل فيكون نفياً للاشتراك والترادف جميعاً ثم ذلك يقتضي ان يجعل الباء ههنا داخلة على المقصور على طريقة

خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب ودال الاباحة والندب انفي الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو
الفعل وهذا لنفي الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص كما هو اصلها الا انه لا يفهم هذا المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون الحصر نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون الحصر
ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي
ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد تم
ح نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى
لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة
من غير مواظبة عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام
موجب اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب هذا الخلاف بيننا وبينهم في
كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا خصوصية له والا فعدم كونه موجبا بالاتفاق لنا المنع عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا اي المنع عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع
النعال اي وانه عليه السلام نهى قوما من اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
يعني انكم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى اطعم عنده واسقى
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب لهذا العذر الا انه
المجاهدين يفطرون ويشربون قطرة في الاربعانيات ليخرج عن الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي انه
عليه السلام كان يصلي باصحابه فخلع نعليه فخلعوا النعال فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما اذى فاذا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه فيهما وهذه تمسكات ابي حنيفة رح واما الشافعي
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فيجب متابعة افعاله لازمة للامة

فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب يستفاد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا لاتبع بمجرد رؤية الفعل ولم يحتج الى هذا القول اصلا فالآية على سبيل الترقي اي الفعل
قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق اسم الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشد انما يوصف بالسداد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمي الفعل به لانه
اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
من نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف اي
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المصنف لانه
يفهم مما ذكره الشارح اما اهل الندب فيقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل راجحا حتى يطلب وادناه الندب
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان مقتضى الطلب ان يكون جائزا وادناه لا يكون الا
وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا واهل التوقف يقولون ان الامر مستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه فاذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب على من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقيل للوجوب على حسب التفصيل العادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والتعيين بل بقرينة قوله تعالى احل لكم الطيبات

وحسن ان الامر بالاحتياط انما وقع منة ونفعاً للعباد واذا كان فرضاً فيكون حجة عليهم
ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن في المجاز ثم شرع في بيان
دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة وعن التارك بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء
الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص هو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان
يكون لهم الاختيار من امرهما ان شاؤا قبلوا وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الايتمار بامرهما
ولا يكون ذلك الا في الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطاباً لابليس
اللعين اي اما بقي لك الاختيار بعد امري فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء
الخيرة اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام
وتركوه ان تصيبهم فتنة في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن
يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب وهو ممنوع وايضا يجوز ان يكون المخالفة على
وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان
ومصادقة على المطلوب [illegible] في استعمال الا انما تعلق على ترك العمل به فتامل ودلالة الاجماع
والمعقول عطف على ما قبله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول اي ان عليه نوع هو حجة لانعقاد
معطوف على مجرور بالنص وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل امر
ان الطلب فلا امر بدون الطلب الا للفعل وهو الكمال في الطلب الوجوب بالاصل فينفي الاشتراك
فتعين ان موجبه الوجوب انما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لاختلاف فيه
بل انما الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول دال على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الفعل
كلها للمعاني كالماضي والمستقبل والحال والامر ايضا مختص بمعنى فينبغي ان يكون للامر كذلك معنى الوجوب ليتبين هذا كما في الحكم
بل الاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل [illegible] الفعل يقتضي الوجوب الا لما الامر للوجوب بما يستحق

ذلك وقد نقل في بيان النصوص المعقول جوه آخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا حكمه فقال واذا اريدت بالاباحة او الندب اي اذا اريد بالامر الاباحة او الندب بعد ما عدل عن الوجوب فقد اختلف فيه قيل انه حقيقة لانه لبعضه اي لان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما لبعض الوجوب و لبعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة رح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متبائنة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغة الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم فرغ المصنف عن بيان الوجوب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب بعضهم الى انه يوجب التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العام هذا يا رسول الله ام للابد فهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل وذهب الشافعي رح الى انه يحتمل التكرار لان لفظ مختصر من طلب الفعل بمصدر وهو نكرة والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تفريعا له بالفرق بين المحتمل الذي يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية

ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ردٌّ على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اعني الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد
من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي اليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة لانه لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي ليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت المنكوحة امة لان الثنتين في حقها كالثلث في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فح انما تقع ثنتان لاجل انه
تفسير لما قبله لا بيان تغيير له لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له فهو الصحيح كما هو المختار عنده فقال
لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من اطلب
فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد ولا يحتمل العدد كيف يحتمل ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فاصل المختصر كذلك
ان لا يحتمل العدد هذا الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية المثنى
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك ان الطلاق يتصف بالجنسية الفرد الحكمي
والماسلف فلا العلم فيه الفرد الحكمي الا في آخر العمر وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالاوامر اي علينا وبيان الامر
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبما ذا تتكرر العبادات فيقول ان تكرر من العبادات

ليس للأمر بل بالأسباب لأن تكرر السبب يدل على تكرار المسبب فإن وجد الوقت وجب الصلوة ومتى يأتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر إلا مرة لأن البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال إن الوقت سبب لنفس الوجوب والأمر إنما هو سبب لوجوب الأداء فكيف يكون السبب مغنيًا عن الأمر لأنا نقول إن عند وجود كل سبب يتكرر الأمر تقديرًا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الأوامر المتجددة حكمًا

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج بيان لخلاف الفقهي رح في أصل كلي على وجه تعيين الخلاف في المسئلة المذكورة يعني أن عنده لما احتمل كل الأمر التكرار سواء كان أمر الشارع أو غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج ذلك وإن لم ينو أو نوى واحدة فلها أن تطلق نفسها واحدة ثم أورد المص بتقريب بيان الأمر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال كذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون بيان وجه التشبيه وقوله يدل حال أي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله أنت طالق فإنه خارج عما نحن فيه وسيأتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة وبالفعل الواحد إلا القطع إلا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي فيما ذهب إليه إن الشافعي رح يقول إن السارق تقطع يده اليمنى أولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فإن عاد فاقطعوه فإن عاد فاقطعوه فإن عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لأن السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به إلا الواحد أو الكل وكل السرقات لا يعلم إلا في آخر العمر فصار الواحد مرادا فتعين القطع الواحد أي لا تقطع إلا يد واحدة أيضا فاقطعوا دال على القطع فهو أيضا لا يحتمل العدد فلا تقطع اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي أن لا تقطع الرجل اليسرى في المرة الثانية أيضا لأنا نقول إن الرجل غير متعرض بها في الآية فلا بأس أن تثبت بنص آخر وأما اليد فكانت متعرضا بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها فلا يجوز أن تثبت اليسرى بخبر الواحد لأنه لا يجوز الزيادة على الكتاب كما

المحل المعين الذي تعين بالاجماع خلافا للشافعي فانه كما يجوز في غير المحصنين يجلد لان البدن محل الجلد

والحمل ملما فرغ المصنف رح عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الواجب فقال حكم الامر نوعان اداء و
هو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب فعلم ان الوجوب نوعان اداء و وجوب قضاء فالاداء هو تسليم
عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم لان الافعال
اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام غيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض
عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالوجوب ولهذا
بدل المصنف رح قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن ثباته
في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض كذا في حواشي التحقيق لان قوله بالامر
يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء يعني وجوب قضاء هو تسليم
مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك الوقت كان ينبغي ان
يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء من ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالى
والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه انما لم يقيده
به لشهرته او لكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع ولم يبق نفلا بل صار
واجبا لكنه يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغي ان لا يطلق الصرف الواجب لثبات اسم النفل بهذا
قيل وفيه وجه آخر يستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل

كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت
ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس استعمال القضاء
في الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اديت صلوة الجمعة لا الجمعة
لا تقضى لانها ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء مستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة
وهو تحصيل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو يتيسر الا في الاداء كما قال
الشاعر الذئب يأدو للغزال يأكله اي يختله ويغلب عليه اما اذا علم شعبان بظن انه من رمضان الى نحو
لا انه اداء قبل السبب او علم شوال يظن انه من رمضان يجوز الا انه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء
بنية القضاء انما النظاير في ظنه ومن يفهم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء
ام لا بد له من سبب على حدة بنية الصحيح لقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي
القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من علماء الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا
وعامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب
للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الى بعينه على وجوب القضاء ولا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق
في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده
وسقط فضل الوقت لا الى مثل ضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فيعدنا الحكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص من المنذور
من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد يوجبه سوى نص الاداء ففي
الصلوة والصوم عندنا انما يكون النص قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت
الذي هو يقوم مقام نص القضاء فالظاهر ثمرة الخلاف بيننا وبينهم الا في الفرق فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعندهم لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب الكل
بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت فقضاء الحضر في السفر اربع كما وقضاء السفر
في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان
الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان
نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر
بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا
نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط
القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت وهو
مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني ان من
نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو
النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان
الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء
بمجرد نذر الاعتكاف لكن شرف الرمضان الحاضر عارض لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من
الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض فلما فات شرف رمضان عاد الصوم الى الكمال وهو الصوم
المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه تجدد حكم من بعد نعم ان صح هو النفل واعتكف فيه او بقي حيا الى الرمضان
الثاني وصام فيه لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني حكمه ينتقل
الى هذا الرمضان الثاني فيه انما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف
في قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال الاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه
بالقضاء وهذه التقسيمات لان الاقسام متقابلة فيما بينها وان يقول الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل
وقاصر واداء شبيه بالقضاء يعني والاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت

الاداء على جهة وقضاء على جهة اخرى قوله من حيث التزامه اي من حيث انه التزم الاداء على جهة وادى على جهة اخرى ف

ولا من حيث التزامه ويعني بشبيه القضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علّم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهر ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى المصر للتوضي ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد بمسافر بل مقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استأنف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضه اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال

وتسليم عين المغصوب اي من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير للاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او الدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب ثم رده

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذه الكل الملك المغصوب والمبيع في ايما والمشتري بآفة
سماوية برئت ذمة الغاصب للبائع لكونه اداه او لو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن لانهما عيب عنده وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه
بالقضاء اي مهر جعل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها العبد بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين
العبد الذي وقع عليه العقد شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فانه
كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها
كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق
علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا آ
اتيتنا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا تخرج كثير من المسائل حتى تجبر على
القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل البيع بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بالعدم ثم ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو
ملك الزوج كما انه قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين بوصف المملوكية تغير
فيه فيحتمل ان يشبهها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات فالاصل ولما فرغ عن بيان انواع
الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول كما هو كذلك الاداء في التقسيم الى محضة
وكاملة وقاصرة قيل القضاء انواع قضاء محض هو ما يكون بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني القضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء
اصلا لا حقيقة ولا حكما وما هو في معنى الاداء ما يكون بخلافه فالمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع والغير المعقول
ان لا يدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن كيفيته لان العقل قاصر هذا القضاء لا بد فيه من سبب

جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء
بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن
الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له
هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف
صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم
لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او
تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حملت على ظاهرها فمنسوخة
على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على
ما حررته في التفسير الاحمدي وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالاداء يعني ان من
ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يدين لان الركوع
فرض والتكبيرات واجبة فيراعي حالهما حسب ما يمكن واما رفع اليدين في التكبيرات ووضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما
سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء
لان الركوع يشبه القيام لبقاء النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع تحقق فوات
من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يؤتى بها فيه عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لا تقضى هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات
محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب سؤال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم
للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان يقتصروا عليه ولم يقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم
قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي لعوض كل صلوة ما يفدي لكل صوم
على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم
يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد في الصلوة اعني العجز والصلوة
نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى

٤١

فيها والاثلة ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى في المسائل التي فيها لا تعلق بالمشية قط كما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذرها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان لم تبعث حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقريره ان العقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف عند الفوت والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقول لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او الشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما انتقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عندهم اللحم المزكى المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرم فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل برأسها عملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاحتمال الآخر وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم ننقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي فظهر منه ان القضاء بمثل معقول اما كامل او قاصر الا انه مثل هذا يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاؤها

منفردا قاصر فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل لا
حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال الخ النظير للقضاء بمثل غير معقول فان
ضمان النفس المقتول خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك
بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله
لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة
فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الادا
اي اذا تزوج الرجل امراة على عبد بغير عينه فح ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه لو ادا
وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد
في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة
ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الادا
حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المراة على قبول القيمة كما لو اتاها
بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المص رح تفريعين
لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا الولي فعلهما اي
لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم
قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه او لا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل
بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل
ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله وعندهما لا يقتص
الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يتخلل بينهما برء
وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما
ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي
اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني يعد البرء فهما جنايتان اتفاقا

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ ولو كان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا كان من شخص واحد فان كان من شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر شيئا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فلا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه كان من الاصل اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل ليس بموجود والعجز عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمة يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما انساق من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبنا خلافا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال قلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا تضمن منافع المغصوب بالاتلاف وكذا بالامساك صورتها رجل غصب بيتا او عبدا فسكن او ركب مدة ثم رده [illegible] فقال علماؤنا جميعا لا تضمن المنافع لانها ليست بمال [illegible] ولا مثل لها صورة ومعنى [illegible] المالك [illegible] الغاصب [illegible]

٣٥

فلا يا لمنافع عرض له. تي بها نيين يتقوم بنفسه بالمال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تاثيرا في ايجاب الاصول الفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول بضمانها بالمال بعقد العرف في كرايها اي في كرائها تلك المنزل قياسا على الاجارة ما لوجه قلنا ولا بد من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك ولا بالهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف فلم يذكر الهلاك وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما تحفظ فيه كثير من الناس القصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا ولكان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه العقل له مثل حتى نقول ان الاجنبي ضيعه فيجب عليه الدية كما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا كين المماثلة فيه كيلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم فلم يضمن لك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما يتحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امراته بعد الدخول فحكم القاضي عليه بايراد المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا وما اتلفا عليه شيئا الا حل استمتاعه بالمراة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشرع حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة الشرف ولا يظهر عند التفريق اصلا وعند الشافعي رح يضمنان له مهر المثل ولا خلاف في انهما يضمنان في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحمل اكثر

اوطاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا نصف
المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان الانواع للاداء والقضاء
شرع في بيان حسن المامور به فقال لا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان
يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر
بالفحشاء هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري
الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه الى غيره وتقسيم كل منهما الى
اقسام فقال هو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنا في نفسه بان
وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال هو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله اي لا يقبل
ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او
يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ثلثة وانما
جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا بالاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة والصواب
ان يقول هو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله
وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف
فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا
بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط
ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق
ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان
الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من
اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضوره
وان كانت الكميات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا تستقل بمعرفة العقل ومحتاجا الى الشرع

٣٦

وقد نبهت انا لا اسرارها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل لمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و اتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن لشرف المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير الكائن به لا دخل له فيه وهو ثالثة الانواع الخمسة على ما بينه بقوله وهذا ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى به ويكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم وامثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد بعد المامور به فعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون في ذلك المامور به حسنا الحسن في شرطه وهو القدرة يعني لا يكلف الله تعالى لاحد من المامور الا بسبب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن هذا القسم ليس بقسم في الحقيقة ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره لهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير لكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المتعين و لاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم العبد

هذه المسامحات الثلثة قد اتسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لتوجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله انما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب انما حسنت لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرم الله تعالى كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لعينه بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها محض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف قلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنه لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

مع انتفاء لم يوجد فلم توجد القدرة قوله لانه اي لان القدرة الحقيقية قوله بها اي بالقدرة

فانه ما تقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم تنقسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تمكن بها العبد هي بمعنى سلامة الالات والاسباب فنوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سميت ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر بازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما تمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما تمكن بها العبد فلا يرد توهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره انما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال عن الاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقول له في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الا دون كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله تعالى يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء

حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس المراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدث هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر وتحرّك لليريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر منه على زعم كما ذكر في كتاب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد و راحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول كامل وهو القدرة الميسّرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرا لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسّر الله تعالى ذلك بل بمعنى انه وجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيّق فم الركية اي خلقه ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا ثم ضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب اي مهما بقيت هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفى القدرة انتفى الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فلن يبقى بدون القدرة فيتبدل اليسر الى العسر حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه لانه يبقى عليه زجرا له على التعدي هذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر فاذا ادى درهم من اربعين كان خمسة دراهم من مأتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسّرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا اشترط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كلا او بعضا بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه ايضا في الحقيقي جزء من الحاصل وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه اشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عطّل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به للجبابرة الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن اذا لم يعطّل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقاءه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيهما حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد يجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان حكم اخر متنازعة واطراد فقال هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان هل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعاً بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اي ذا اداه ويقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به بحصول الامتثال على ما كلف به الا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل يستقبل بعده بعيد تماما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل بامر مبتدأ وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع انه

مكروه شرعًا والطواف محدثًا مامور به مع انه مكروه شرعًا قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المامور
به بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثًا فيشتغل بذا غير مضر واذا اعدمت
صفة الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافًا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بما مر
ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا انتسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي
في ضمنه ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا
ثم انتسخت فرضيته فبقي استحبابا الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجبا على بني اسرائيل وقد انتسخ منا فرضيته وجوازه و
هكذا القياس اما صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء
وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد انتسخ وجوب
تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور
به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي حدهما
امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب
اي ملك المال والراس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا تقيدان بوقت يفوتان بفوته
بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي الامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه
من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا في آخر
العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه
بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه
بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول من الامر او الظرف ان لا يكون معيارا له

٤٢

بل لا ينفصل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته

والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر

الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت

لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في

كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا

يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة

فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط

فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا

ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب

تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة

واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب

على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم

على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي الايجاب

القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل

وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت

لا يكون سببا لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ

الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب

هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهي اربعة انواع وقد فصله

المصنف بقوله فهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الجزء الناقص عند

ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت

يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزى سببا لوجوب الصلوة فان لم تؤد في اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت ثم يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفر رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة لحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وان كان تحولا الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول والجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما تعيين سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان يقتصر على الان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بكرة هذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت ثم يضاف الوجوب الى جملة الوقت هو الاولى لانه قد زال المانع من جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق فيه الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل ثم تجب الصلوة كاملة فلا يتأدى الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني بخلاف ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الذي هو الكامل فلهذا لا يتادى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يقضى هو الا في الوقت الكامل ويتادى عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول اتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدي ناقصا كما وجب لا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مده بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فانه يجوز الصلوة وقد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يمكن فقط فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية
التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان
الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط
لضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت
او بسبب نوم او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب
العارض وفي الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين اداء اول الوقت
او اوسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى
يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث
في اليمين فانه تخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير
رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا
ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه اولا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر
رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق
بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا
يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا
وهو سبب لوجوبه ايضا ثم اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول
من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم
يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا قوله فيصير غيره منفيا
اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بل يقع الصوم عنه وان نويت النفل من رمضان لان
هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي لا بد
من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين من الله تعالى فخير الامور اوسطها

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من قوله اي يصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم انما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان بخلاف المسافر متلبس بخلاف المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا بالعجز التقديري فاذا صام ظهر انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى الورد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف زيادة المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استسقاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي وفي صوم النفل للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخص الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر لليسر والى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصح فيه الى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان وليعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا لا سببا كالقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ

٤٧

والنذر المطلق فان نعته معيار له وليس سببا لوجوبه انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك النذر
المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوت ولذا قيد به الظاهر
ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعدما اوجب على نفسه في هذه الايام
وان قالوا بان النذر سبب للوجوب الحاصل ان النذر المعين يشارك رمضان في بعض الاحكام كقضاء رمضان في
بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان
ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة
وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وهذا المحل تشترط فيه نية
التعيين ولا يحتمل الفوت بخلاف الاولين اي تشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول
نويت للقضاء او النذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا تشترط فيه التبييت اي
النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل ان صوم
الغد عن القضاء او الكفارة او النذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولكن يتادى لا
بنية واجب آخر ولا تشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه
الى واجب آخر ايضا ولا يحتمل هذا القسم الثالث الفوت ابدا لان كل ما صام له يكون اداء لان كل العمر محل له عندنا
وعند الشافعي رح لو لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون
بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤديا في الوقت المعهود فيكون
قضاء او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني ويكون
وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا
المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في العشر
عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد
يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد تؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة
فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

قوله ويتادى بمطلق النية ونية النفل قوله ولكن لا يتادى الخ فرقا بين ايجاب العبد وايجاب الله تعالى قوله بنية واجب آخر من القضاء والكفارة قوله فيؤدى في النذر المعين قوله بل كلما صام الخ فيه ايماء الى ان المراد بعدم احتمال الفوت عدم القضاء فان كل ما صام كان اداء لا قضاء وليس المراد انه لا يفوت اصلا فان الفوت قد يتحقق بالموت قال الاولين اي ما كان الوقت فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا قال مشكلا اسم فاعل من الاشكال بمعنى الاشتباه قال كالحج التحقيق ان هذا القسم الرابع لا فرد له سوى وقت الحج فايراد الكاف نظرا الى الامكان العرفي لما عداه قوله على ما سبق اي على قوله اما ان يكون الوقت ظرفا قوله وقت الموقت راجع الى الوقت

يكون الوقت مضيقاً للبدأ ان يودي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق

ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح حتى فات محمد رح

اي لا بد عند ابي يوسف رح ان يودى الحج في العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فان الحيوة الى العام

الثاني موهوم والوقت مديد عند محمد رح فيرخص له ان يوخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه ثمرة

الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يود في العام الاول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى

في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته هكذا في كل عام وعند محمد رح لا ياثم الا عند الموت اذا لم يودى عاماته ولا يكون

مردود الشهادة لكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتادى باطلاق النية لا بنية النفل هذا بيان

حكم كونه مشكلاً اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت

حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضاً لانه سفيه يجب ان تحجر عليه ولا يقبل تصرفه

قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف فاخذ شبهها

من كل منهما من حيث كونه معياراً اخذ شبهاً من الصوم فيتادى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفاً اخذ شبهاً من الصلوة

فلا يتادى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع

في بيان كون الكفار مامورين بالامر ولا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات

والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا

امنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او مواطاة القلب للسان او نحو ذلك وكذا هم

اليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص انما كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم

ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات

عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة

بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما نتعامل بيننا في البيع والشراء والاجارة

وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله

الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

بالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع في
الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم
يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة
والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته في التفسير الاحمدي بما هو احسن منه واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند
البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح
لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في
الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوا فيعتقد الايمان تقتضي تبعا للعبادات
وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا
فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل
في التلويح في تحقيق هذا المقام ويصح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب
الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما
يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم
اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات
الا بعد الايمان واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لا جرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي
كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي التفصيلات كما مضى في الامر غير انه يضع
قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول وانه يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر

٤٩

الكلام ثم ان فى النهى تقسيما بحسب اقسام القبيح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اى النهى عنه المفهوم من النهى اما ان يكون قبيحا لعينه اى يكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اى الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلى بقطع النظر عن ورود الشرع والثانى من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعنى ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهى عنه اى لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثانى ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهى عنه فى بعض الاحيان منفكا عنه فى بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال ما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى قبيح فى اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز فى العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع فى اللغة لمعنى هو قبيح عقلا انما القبيح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم فى نفسه عبادة وامساك لله تعالى انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفى الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف للصوم لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل وصفا فاسد لم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه فى نفسه طاعة ولا فساد فى التسمية وانما الفساد فى الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة فى الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا فى تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع فى ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعى الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع فى بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعى وينفك عنه فى بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع فى الطريق بان يكون البائع والمشترى راكبين فى سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع كبيع آخر يفيد الملك بعد القبض

ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي كذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بان في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي فلما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال ثم النهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول المراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فبقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان حسيتها معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اي النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل القبح وصفا يعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي هو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول اعني الحسي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه ان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يمكن في الكوز ماء يقال له لا تشرب فهذا النفي وان قيل له ذلك مع وجود الماء يسمى نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه

إذا أخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً وبطل الاختيار إذ اختيار كل شيء ما يناسبه فاختيار الأفعال الحسية هو القدرة حساً أي لعبد الفاعل أن يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظراً إلى نهي الله تعالى فيكون القبح فيه لعينه واختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومنع لا كنهاه عنه فيكون مأذوناً فيه وممنوعاً عنه جميعاً ولا يجتمعان قط إلا أن يكون في ذلك الفعل مشروعاً باعتبار أصله وذاته وقبيحاً باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الأفعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الأول الشافعي رح إذا قال بكمال القبح أعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفياً ونسخاً وبطل المقتضى لرعاية المقتضي وهو قبيح جداً هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الأصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل أي لأجل أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفاً كان هذه الأمور المذكورة مشروعة باعتبار الأصل دون الوصف فإن الربوا هو المعاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الجانبين هذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو البيع والعوضان وإنما الفساد فيه لأجل الفضل المشروط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وإنما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيداً للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوماً وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الإعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالأصل ثم ههنا سؤال مقدر على أبي حنيفة رح هو أن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الأفعال الشرعية مع أن النهي ههنا لم يقع على القبيح لغيره بل على القبيح لعينه عندكم فأجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من أن يكون حر الأصل وحر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في أصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في أرحام الأمهات والمحارم عام من أن يكون حرمة القرابة أو حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي

٥٢

To: www.al-mostafa.com

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهو لا يبقى مالا ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية ورفعها في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف ع وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله لكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائلا لكمال القبح هو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله لكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قوله لكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينبغي ان يكونا على السوية ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله قوله لكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين قد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي على مقدمته نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي لان المنهي عنه لو كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا فضلا ان يكون سببا للمشروع آخر قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا محرم ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة الموطوءة على ابن الواطي وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد

والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد او لأب الواطي وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرءة على الزوج وقبيلة الزوج على المرءة لان الولد انشار جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الكامل الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن الحاجة جاز ذلك فعالحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا الغصب يفيد الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام معصية فلا يكون سببا لامر مشروع هو الملك فاذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان عندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا احد فهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح ذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا للمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس بقبيح في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورة له منفكة عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح ذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم وحرابته الحربية حرام محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحظر انما يكون بالملك بالفعل اذا اخذوه او ادخلوه في ايديهم فات منا اليد والملك فكان استيلاءهم على محل معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت لك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الاية لانه تعالى سماهم فقراء بحكمه انما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص بحكامه شرع في بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص فبقوله يتناول افرادا خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا تخرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كل عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول ان هذا احتمال ناش بلا دليل وهو غير معتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ وخيرا منه كحديث العرنيين انسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول والعرنيون قبيلة منسوبون الى عرينة تصغير عرنة الشيء هي موضع بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فحديث

خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فهو عام لماكول اللحم وغيره فقد انتسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام اذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تائيد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مسئلة فقهية وهي انه اذا اوصى واحد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا لتساوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فلا يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حيوته فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في نوع العام من تختلف فيها الشافعي رح مع ابي حنيفة رح فظننا انهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح لكن ليس تعرض للاول اي قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عمدا او سهوا فينبغي ان يحل متروك التسمية سهوا

كما ذهب إليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسي منه أو قلتم إنه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط قلنا إن تخصيص العامد منه أيضا بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم فلم يبق في الآية إلا ما كان منسوبا بأسماء الأصنام وتقرير الثاني أن في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من للعموم عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل الإنسان أو بعد قطع أطرافه أو دخل في البيت ثم قتل فيه أحدا فينبغي أن يكون كل من هؤلاء آمنا وأنتم خصصتم منه من قتل في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع أطرافه وقلتم إنه يقتص منه هذين في البيت قلنا إن تخصيص الصورة الثالثة أيضا وهو من دخل في البيت بعد أن قتل أحدا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الأوليين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم فلم يبق تحت هذا العام إلا الأمن من عذاب النار

فأجاب المصنف رح عن جانب أبي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد أي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد ما قتل عن قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الأطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لأنهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز أي لأن هذين العامين ليسا بمخصوصين أولا عندهم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لأن الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله أصلا لأنه في حكم الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن إذ المراد بالأمن الأمن من لذات والأطراف كأنها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه إذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة أو زنا أو قصاص لا لأنه باشر هذه الأمور بعد الدخول فهو خارج عن مفهوم الآية لا أنه مخصوص منها لا يقال إن ضمير دخله راجع إلى البيت والمقصود بيان أمن الحرم لأنا نقول إن حكمهما واحد بدليل قوله تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ثم إن المصنف رح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص وأورد فيه ثلاثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقهية فقال

فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به أي إن لحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصص

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا تبقى قطعية ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر
الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته
بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا حقيقة
ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن المخصص مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة وسيجيء تفاصيلها
وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجيء هكذا قالوا وعند
الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا واكثر
ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايض ونظير المخصوص المعلوم والمجهول قوله
تع واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله
منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل
فهو حينئذ نظير المخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو
نظير المخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المتبينة لهذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا
ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة
رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فحمل كل معلل عليه
في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس انشاء الله تعالى عملا بشبه الاستثناء والنسخ تعليل
للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص هو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه
وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته
وهو انه صيغة مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نرعى كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون الخصوص
معلوما او مجهولا لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل
المذهب الثالث فعملنا اذا كان دليل الخصوص معلوما برعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى
اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله وشبه الناسخ تقتضي ان يصح التعليل به لان الناسخ مستقل كل ...

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا تلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر فى جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا لكن يصح التمسك واذا كان دليل الخصوص مجهولا فبالعكس من المعلوم يعنى ان رعاية شبه الاستثناء تقتضى ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر فى جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضى ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اى دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهى ان يعين الخيار فى احد العبدين المبيعين ويسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثانى ان لا يعين ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذى فيه الخيار داخل فى العقد غير داخل فى الحكم فمن حيث انه داخل فى العقد يكون رده بعيب بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذى له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور فى المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع فاشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفى مسئلتنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى العقد فلا يكون شرطه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففى صورة جهل كليهما الصيغة كان قال بعت هذين العبدين بالف على ان احدهما بالخيار فذلك باطل وفى صورة جهل المبيع كانه قال بعت هذين العبدين بالف على ان احدهما بخمسمائة وفى صورة جهل الثمن الصيغة كان قال بعتهما بالف على انى بالخيار فى هذا

ولم يعرف في هذه الصورة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في
العبدين وهذا خلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كلا منهما للبيان
انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص
البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا فالمعلوم كما اذا قيل اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة والمجهول كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم شبهوه بالاستثناء
فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء
المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فيحتمل التعليل فيصير مجهولا
وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد وتشبيه الدليل بهذا
المذهب مسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في
البيع فيكون استثناء ويبقى العبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو بمنزلة جهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل
الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رح كما عرف في بحث قبول ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف
الاستثناء هذا هو المذهب الثالث وهؤلاء قد افرطوا في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان شبهوه بالناسخ
فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء فقط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر
ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا تؤثر
جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم وتشبيه الدليل بهذا المذهب مسألة فقهية
مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف فمات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر
بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء وكانه نسخ البيع في الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع
مذكور في التوضيح وغيره لم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج على ما قاله الكرخي
وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المصنف عن
بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظه فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى

لالغير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما والاعلى الشمول
بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في افراده والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم لكون
المعنى مدلولا بالاستيعاب لا يتصور عكسه لان خلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا
بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة
لكن في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلاثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار
فخر الاسلام فانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات وعند
من شرط الاستيعاب الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في
التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان
واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى تسعة
ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء الواحد في قولك
جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل
يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاءني العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن تحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل
الوضع للعموم وتحتملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وقيل ان
الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض بالاطراد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل
في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم
او دينار لا زيد وعمرو وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا
تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من ههنا
وصفت بصفة عامة وهي المشية ومن تحتمل البيان فلمن شاء الكل بدل ان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من
بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان عند ابي حنيفة ان يعتقهم

الا واحدا عند ابی حنیفة رح لان کلمة من للعموم ومن للتبعیض فلا یستقیم العمل بهما الا اذا بقی واحد منهم غیر معتق وکذا المشیئة صفة خاصة للمخاطب وقیل کلمة من للتبعیض فی کل من المثالین لکن فی المثال الاول کل من العبید المشائی بعض ح قطع النظر عن غیره فیعتق الکل وفی المثال الثانی الشائی واحد یعلق مشیئته بالکل فیه فلا یستقیم الا تخصیص البعض ولکن یرد علیه انه ان شاء الکل علی الترتیب فح یصدق علی کل احد انه شاء عتقه حال کونه بعضا من العبید فتامل فیه فان قال لامته ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاریة لم تعتق تفریع لکون کلمة ما عامة المعنی حینئذ ان کان جمیع ما فی بطنک غلاما فانت حرة ولم یکن کذلک بل کان بعض ما فی بطنها غلاما وبعضه جاریة فلم یوجد الشرط الاتقال فحینئذ ینبغی ان یجب قراءة جمیع ما تیسر من القرآن فی الصلوة عملا بعموم قوله تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن لانا نقول بناء الامر علی التیسر ینافی ذلک یا یجئ بمعنی من مجاز کقوله تعالی والسماء وما بناها ولم یتعرض المثل فی ذلک فی من علی ما ذکرت لقلته ویدخل فی صفات من یعقل ایضا تقول ما زید فجوابه الکریم وقال الله تعالی فانکحوا ما طاب لکم ای الطیبات لکم وکل للاحاطة علی سبیل الافراد ای یجعل کل فرد کان لیس معه غیره فهذا یسمی عموم الافراد وهی تصحب الاسماء فتعمها ای تدخل علی الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف الیه لا یکون الا اسما فان قال کل امرأة اتزوجها فهی طالق یحنث بتزوج کل امرأة ولا یقع الطلاق علی امرأة واحدة مرتین ولما کانت کلمة کل للعموم مدخولها فان دخلت علی المنکر اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت علی المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق کل تطلیقة یقع الثلث وان قال کل التطلیقة یقع واحدة حتی فرقوا بین قولهم کل رمان ماکول وکل الرمان ماکول بالصدق والکذب ای بصدق الاول وکذب الثانی لان معنی الاول کل فرد من الرمان مما یصلح ان یوکل هو صادق ومعنی الثانی کل اجزاء الرمان مما یوکل وهو کذب لان القشر لا یوکل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان یقول کلما تزوجت امرأة فهی طالق فمعناه کل وقت اتزوج امرأة فهی طالق فهو قصدا یقع علی عموم التزوجات

٦٣

ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لايكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بالعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد ولما كان في لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا فرادى استحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يجعل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا استعارة بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول احدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره فهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص في كلمة من في طلب النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق فدخل الاول بوجد بل وجد الداخلون الا ان لو دخل عشرة ليست محكمة في العموم حتى لو تؤثر في تغيير لفظا ولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه تغير بما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى استحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بسبب خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعلق النفي بالماهية او الفرد الغير المعين

لايكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم تكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب رد اعليه بل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك اذا قلت جاءني رجل لعلم منه مجيء واحد منهم مجهول الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على التعين الاوصاف وهذا هو الذي غر الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فات جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة فلا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى ثم قال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط فنحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فلو ان يسمى هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم هذا امر كالاستثناء مما سبق كانه قال في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجد فيه هذه الصفة وان كانت خاصة اخرج ما عداها

وهذا بحسب العرف والا فالاستعمال في الا مفهوم الصفة هو خصوص التقييد بحسب الظاهر ولهذا لم يكن عامة فلو اذا
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان الحلف لا يكون الا واحدا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعمم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت
نفس ما احضرت علمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية
فيتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا
لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله كوفيا نحنث
ان تكلم رجلين لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان مع ليلة بعد قربان يوم احد لا
هذا ايلاء مؤبد وليس مؤقتا باربعة اشهر حتى تنقض الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا
ابدا لان كل يوم اقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به وكذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة لعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن لشبه
النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين احد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور
ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب دون
اي فانتقل العموم لصيانة الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شئ من المثالين من
قبيل الوصف لان اي موصولة او شرط وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لانه في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه جاء العموم مع ان الصفة وقع على الله فيه

لا فاعلا فينبغي ان يكون في المفعول به كذلك فاجيب بان الضرب يقوم بالضارب فيما يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما فهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فيعمهم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعني كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف للعهد اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام او بالعموم والاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمة فرد معهود او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام وعلى الاستغراق فيستوعب الكل يعني كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي هذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة محتملا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فيكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام احد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال النكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان في ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين لم تبق فيها النكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى المعهود المذكور فيما سبق
ومثال هذين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رض مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين قال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ثم قال فخر الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف
يدل عليه وهو لطيف ولم يوجد لهذا مثال في النص وجعلوا في مثاله اذا اقر بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول بمنزلة المغاير [illegible] ينبغي ان يعلم ان هذا عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الاله اله واحد ومثال ذلك كثير [illegible] ثم [illegible] تخصيص العام

٦٧

ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال واما الجمع
نوعان اي المقدار الذي لا يتجاوز الى ما تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة
واسم الجنس المعرف باللام ويلحق به الجمع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن الواحد ايضا لفات اللفظ عن
مدلوله كالمراة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمراة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له
بلام الجنس وينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال
ونساء منكرا اسما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كالقوم والرهط وانما ينتهي تخصيص مثلها كلها
الى الثلاثة لان ادنى الجمع الثلاثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال
بعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه متمسكا بقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المص رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث او الوصايا
فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب
الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلاثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت
وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى بثلث ماله لفلان ولاخوة زيد ولزيد اخوان استحقا ثلثي الثلث او
على سنته تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين تقدمهما الامام كما يتقدم على الثلاثة خلافا لابي يوسف
رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها اشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المص رح الجواب الثالث
الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة
الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال ع الواحد شيطان والاثنان شيطانان و
الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي متمسكات المخالف واجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اي
بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط ويخرج الخاص لان له مختلفة الحدود ويخرج العام

على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع احتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سياتي
وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن حد المشترك وباعتبار
كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين المعنيين
المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط
التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتامل لاجل ترجيح
بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تاملنا في القرء بعد ما وجدنا صيغة ثلثة والثاني يكون
اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع او الانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم
في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه
ليس بمجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم ففي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها
ليست محل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الراي وقد حققت ذلك في التفسير الاحمدي
وههنا لا يسعه المقام ولا عموم للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز
ان اريد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة و
من الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء
المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى شامل للكل هو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان
الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله تع رحمة
ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان
واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص
اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة و
باعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه تابع
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تضاد فاذا كان

بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق

تحقيقه كمل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعد المأول فقال والماول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب

الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار

ذلك المشترك بعينه مأولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف

الى الصيغة فكان النص وبهذا انما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي

بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مأولا ايضا وكلها من اقسام البيان والمراد

بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يتوهم انه لا يشمل ما اذا حصل التاويل بخبر

الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل في الصيغة وقد يكون بالتامل في السياق

كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة

الصيام الرفث عرفنا انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال

الغلط اي حكم المأول وجوب العمل بما جاء في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب

الآخر والحاصل انه ظني وجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر

فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته التي يحتاج الى الطلب والتامل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيئ

آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا الكلام من قيد الصيغة لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل

اللسان في ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول

والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا التعريف الشيئ

بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات

بالظاهر لان غاية انه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على

الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق

ذلك النظم لذلك المعنى بالجهر وفهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق

فيكون بينهما المباينة فلو قيل جاءني القوم كان نصا في مجيئ القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان ظاهرا في

٨١

ظاهرا في مجيء القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق او لا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها ادنى من بعض بحيث لو جد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقيد على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى ان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء القطعي ذلك لاحتمال بيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام وبقوله فصار مفسرا او بان زاد الله تعالى الكلمة زائدة بينة بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي احكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر لشيء انما ازداد عليه لقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوه بالبيع فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك احل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لان سوق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم عليه السلام لكنه يحتمل التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوصا للبعض ويحتمل التاويل بان سجدوا متفرقين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يقال انه يبقى احتمال كونهم متخلفين اي متفقين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه تعين من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ابليس من قبيل التخصيص لا يضر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع ومبني على التغليب كذا لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال العارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات والعلم لكن هذا من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا لان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتابيد ثبت نصا ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في القطعية لان كلها قطعية انما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ونقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

ويجب لما ان ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارض بينهما ليصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد لكل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي رحمه الله تعالى يتمسك بهذا العمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود في القذف بعد التوبة لانه صار عدلا حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم كذا في كتب الاصول وقيل انه لم يوجد بمثال تعارض المفسر مع المحكم من قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر ليس مفسرا لقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسر الصالح معارضا فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم للكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هذه الاربعة يترتب في الخفاء ترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا جرم ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة التوضيح والتلويح وقوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم

ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي بحكم الخفي بالنظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او لنقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال لضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه دلالة النص ولم نعده الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام اشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس ثم غربته وغيبته زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر ثم الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى بحسب سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي طلب معان استعمل فيها اللفظ ثم التامل فيها بان يعين مراده منها من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى مشكلة تجيء بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا انه باي معنى فلو كان بمعنى من يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فيحتمل اللواطة مع انه ذكر بمعنى كيف فيكون المعنى بأي كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فقيل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا في لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من احد الكبائر متهاطية حتى لا يكفر مستحلها

٨٥

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى ومن التي من الرجال الآن حرمتها
قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم المشكل يمكن
ان يدخل في المشترك الذي ترجح احد معانيه بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة
غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف اواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة
لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة
وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة هي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تاملنا
علمنا ان اواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه
المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة
عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة
اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل
للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك
والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلث طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم
الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من
الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه
زيادة ظهور على النص ثم لما علم ان المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا يعلم
حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل
سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة
الدعاء ولم نعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بفعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم علمنا
ان الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا
علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب فصار مفسرا وكذلك كان مجملا وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وكذا غيرها فبينها النبي عليه السلام

بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين
مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السرقة ثم طلبنا الآن
الشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا الامثلة
او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى يعلم حال البقية سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعض
بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا
فخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب
الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء
بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده انقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية
قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد
انشاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب
ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين
ايضا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله الراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات
حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض والراسخون ... ويقول الراسخون وعند الشافعي
رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الا الله ويقولون حال منه فيكون المعنى لا يعلمه الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال ان العلماء الراسخين لا يعلمون تاويله يعني به ان من قال ان العلماء الراسخين يعلمون
لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مسلككم قلت ابتلاء
التسليم لان الناس على ضربين منهم من يبتلون بالجهل فابتلاؤهم ان تعلموا العلم ومنهم من اشتغلوا بالتحصيل ضرب بهم علما فابتلاهم ان
لا يتفكروا في متشابهات القرآن ويتوقفوا على اسراره فانها من سر الله تعالى ... لا ابتلاء الا انهم يعلمون على ...

سه مولانا عبد العلي رح

هواه فهواء الجاهل ترك التحصيل والخوض فيه فيبتلى به وهو العالم المطلع كل شئ فيبتلى بترك شغل المتشابه

نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الاخر

في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب بمعنى ما الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة ولكن لا يعلم

مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم الرحمن على العرش استوى وجوه يومئذ

ناضرة الى ربها ناظرة امثاله ويسمى آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلها في التفسير

الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال

اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس تناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به

ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة

واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا

فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه ثم

الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني وكذا استعمال المجاز وعلى انه من خطاء العوام حكمها

وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة يجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا

اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم

المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له

لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء

مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لمناسبة بينهما ولم يذكر

قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة

انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما

المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع

له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد

في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه وضع له او غير ما وضع له

لئلا ينتقض التعريف طرداً وعكساً فان لفظ الصلوٰة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان او عاماً يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصاً وعاماً وليس المراد بكون المجاز عاماً ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ ويراد به الذي يجاوره والذي كان عليه والذي يئول اليه والذي هو لازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضاً عاماً اذ ليس كون الحقيقة شرطاً للعموم او كون المجاز مانعاً عنه كيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضي واقع في القرآن كثيراً مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضرورياً لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع يعني ان السامع لا يعدل اليه ولا يصرف الا عند تعذر الحقيقة فاذا لم يستقم حمله عليها حينئذ يصرف الى المجاز ثم لفظ الصاع حيث ابن عمر رضي الله عنه محله الا ان المجاز يكون عاماً لهما ثبت في الصاع حديث رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاماً في كل ما يحل الصاع مجازاً لان الحقيقة غير مرادة اتفاقاً اذ نفس الصاع الذي يكون من خشب يجوز بيعه بصاعين في الشريعة فلا بد ان يكون مجازاً عاماً بحله فالشافعي رح يقيد لفظ الطعام فقط لانه يعلل بالطعام الحاصل في الصاع نفسه

لأن المجاز لا يكون إلا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل أي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصيعان
سواء كان طعاما أو غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بأن عدم القول بعموم المجاز افتراء على
الشارح لم نجده في كتبه وأما تقدير الطعام في الحديث فبناء على أن الطعم علة الحرمة الربوا عنده فلا
يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على أن المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه
علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد أن المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فإنه يصح أن يصدق عليه ويصح أن ينفى عنه يقال للأب أب ولا يصح أن يقال إنه ليس بأب
بخلاف الجد فإنه يصح أن يقال إنه أب ويصح أن يقال إنه ليس بأب وكذا الهيكل المعلوم يصح أن يقال عليه إنه
أسد لا ينفى عنه بأن يقال إنه ليس بأسد بخلاف الرجل الشجاع فإنه يصح أن يقال إنه أسد
وأن يقال إنه ليس بأسد ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام
أي ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لأنه مستعار والمستعار لا يزاحم الأصل فيكون العقد
لما ينعقد دون العزم أي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان محمولا
على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لأنه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة
جميعا لأنه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه أن اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو أن يحلف
على فعل ماض كاذبا ظانا أنه حق ولا إثم فيه ولا كفارة والغموس أن يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا
وفيه الإثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة أيضا والمنعقدة أن يحلف على فعل آت
فإن حنث فيه يجب الإثم والكفارة جميعا بالاتفاق وكل ذلك إنما يستقيم لو ذكر هذه المسئلة في موضعين فقال في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة في موضع ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان
فكفارته الآية فالشافعي رح يقول إن قوله بما عقدتم الأيمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا
والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الإثم والكفارة فيهما
فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول إن معنى العزم مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الأيمان والحقيقة هو المنعقدة فآية
المائدة تدل على الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فإنه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

٧٩

فيهما مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم في الغموس المنعقد جميعا
هذا رعاية التيسير في هذا المقام ويجيء هذا في بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى النكاح للوطي و
العقد فلا يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطي والعقد فيشمل
الوطي الحلال والحرام والوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما سمي
نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي
رح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن حملناه على حقيقته اللغوية فتثبت
حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد هذا تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد
وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعي حيث يمكن الجمع
بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيجيء ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا
بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب تناول اللفظ
اياهما بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستعمال واحد
فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف في الاستعمال والمصنف رح ذكر في ذلك
تمثيلا تشبيها للمعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما
ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد انسانان
احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز
بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان هذا كاستعارة الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه
بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول انه يلبسه بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

حتى يعير الراهن لكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك كما صلح
ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المص في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف تحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق معتق جميعا تبطل الوصية بالكلية
عندهما للاشتراك ان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق
شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان و
عطف على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة او ايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها
من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو تم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن مجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم عرفا وهم عملا بالظاهر ولا يراد
المس باليد في قوله تع او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد مجاز
في الجماع والشافعي رح يقول ان كليهما مراد ههنا لان الله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان اللمس باليد
ناقض لا يمثل الحدث فيكون مس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بمعنى الجماع فالتيمم فيه لاجل الجنابة فيحل التيمم للجنب بهذه الآية ويجوز

مولانا عبد العليم رح ١٢

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون
اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول
الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا حكى له
لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اى المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول
والمعنى المجازي في المثال الاخير مرادا فلم يبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا
على ما حررناه لما فرغ عن التفريعات شرع في الاعتراضات الواردة على هذه القاعدة فقال م في الاستيمان
على الابناء والموالي يتناول الفروع جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال اذا استامن الحربي من الامام و
قال آمنونا على ابنائنا ومحاليفنا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء
الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما دخل
الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما
هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهرا ابناء الابناء في قوله تعالى يا بني آدم
وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استامنت
على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات
فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان بطريق التبعية يليق
بالفروع دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور فليس هذا الا ابناء الابناء
وموالي الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات
في اطلاق اللفظ لكنهم اصول في الخلقة فكيف يجعلون تبعا في اللفظ وانما تسري الكتابة الى ابنيها اذا اشترى المكاتب
آباءه لا لانه دخل بالتبعية لانه ليس ههنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة الا ترى ان الحر اذا اشترى اباه يكون
حرا عليه بحق البنوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تحقيقا للصلة كل واحد على حسب حاله وما حرم نكاح الجدات في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او لاجل [illegible] الامهات بمعنى [illegible] لا للاحتياط انما يقع على الملك [illegible] الاجارة والدخول

قال

حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع
قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث
بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه
ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من
وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحالف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا في
قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه
لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا
لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول
لم يحنث لان الحقيقة مهجورة لا تحمل ويراد من قوله في دار فلان في مسكن فلان وهو معنى مجازي شامل
للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى
انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى
اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب
سؤال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في
الليل مع انكم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانما يحنث في هذا المثال
بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل
فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين
مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه
في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار
لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفي
لذلك الفعل جزء من الوقت لكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالضابطة
انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت وان كان له حد بما يمتد دون آخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان اذا اخبرت

طالق يوم كتب يده فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وهما اريد النذر واليمين فيما اذا

قال لله علي صوم رجب جواب سوال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى

به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي

واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم لفواته القضاء للنذر والكفارة

لليمين لهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات

بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة

ومحمد بخلاف ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني ان لم ينو شيئا او نوى النذر مع

نفي اليمين او بلا النفي يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق

والايراد انما هو على توجيه الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف بانه انما اثر النذر واليمين معا في هذه الصيغة لانه نذر

بصيغته يمين بموجبه تحريره ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا

قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر

تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على

نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم

ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان

موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة

المهجورة فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين مرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغته للفظ

ولكن يرد انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا الى النية وقيل

ان قوله لله علي نذر وصيغة يمين فقوله على صيغة نذر على العكس لان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك

بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسئلة النذر توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان

صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام

متن ملک فراحم مخرم منه عتق علیه الاقبین لشار والتحریر منافاة بحسب الظاهر ثم لما
فرغ المصرح عن التفریعات شرع فی بیان علاقات المجاز فقال طریق الاستعارة الاتصال
بین الشیئین صورة او معنی والاستعارة فی عرف الاصولیین یرادف المجاز وعند اهل البیان
قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان کانت فیه علاقة التشبیه یسمی استعارة باقسامها وان کانت
فیه علاقة غیر التشبیه من علاقات الخمس والعشرین مثل السببیة والمسببیة والحال والمحل
واللازم والملزوم وغیرها یسمی مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل
کلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبیه بقوله معنی فکانه قال وطریق
المجاز وجود العلاقة بین المعنی الحقیقی والمجازی بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة
الاستعارة والاول هو الصوری والثانی هو المعنوی واراد بالصوری ان تکون
صورة المعنی المجازی متصلا بصورة المعنی الحقیقی بنوع مجاورة بان یکون سببا له او
علة او شرطا او حالا او عکسها وبالمعنوی ان یکونا متشارکین فی معنی واحد خاص مشهور
به فی العرف کما فی تسمیة الشجاع اسدا والمطر سماء نشر علی غیر ترتیب اللف فان
الاول مثال الاتصال المعنوی اذ الرجل الشجاع والهیکل المعلوم کلاهما متشارکان فی معنی لازم
مشهور مختص بالهیکل المعلوم وهو الشجاعة اعنی الجرأة فلا یسمی الرجل اسدا باعتبار الحیوانیة لعدم
الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثانی مثال الاتصال الصوری فان صورة المطر تتصل
بصورة السماء یعنی السحاب فان العرب یسمی کل ما علاک واظلک سماء والمطر ینزل من السحاب فیکون
متصلا به ثم بین ان هذین القسمین کما وجدا فی الحسیات والمحاورات کذلک وجدا فی الاحکام الشرعیة فقال
وفی الشرعیات الاتصال من حیث السببیة والتعلیل نظیر الصورة یعنی ان العلاقة بین الشیئین
من حیث کون الاول سببا للثانی ومسببا عنه او کون الاول علة للثانی او معلولا له نظیر الاتصال
الصوری من الحسیات فان المسبب یتصل بالسبب ویجاوره صورة وکذا المعلول یتصل بالعلة ویجاوره کما
یتصل بالشراء ملک المتعة یتصل بملک الرقبة والاتصال فی معنی المشروع کیف شرع نظیر المعنوی ای العلاقة

فى المعنى الذى شرع المشروع لاجله حال كونه باقية كيفيته شرع نظير الاتصال المعنوى فى المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة فى كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة فى كونهما تمليكا بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوى وذكر بعض انواع الاتصال الصورى ليتبنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اى الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين لا لاصل فى الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة العلة للحكم على عكسه فان الشراء علة الملك والملك معلول والاصل فى الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل فى الملك والاصل فى الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف فى صورة الشراء لا فى صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقى فان قال اردت بكل واحد منهما الآخر يصدق فى الصورتين باعتبار صحة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقى فى صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق فى صورة ما نوى الملك بالشراء لكن القاضى لا يصدقه فى هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما فى هذه النية كذا قالوا واعترض عليه بان فى الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء اخص بسبب معين منها فينبغى ان لا يصدق قضاء فى الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء فى انه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف فى الحاضر لغو وفى الغائب معتبر والثانى اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه الحكم وفى الاصطلاح

يا يكون طريقا الى الحكم ولا اضافت اليه وجوبا ولا وجودا ولا يتصل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة تضاف اليه كما سيأتي كالاتصال بين زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته حررتك زال ملك الرقبة بواسطته زوال ملك المتعة فلما حل له وطؤها الا بالنكاح بخلاف الاتصال بين ملك المتعة بسبب ملك الرقبة بان يحل له شراؤها الا بعد ثبت ملك الرقبة ويثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به الطلاق او يقول اعتقتك منك ويريد النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان يقول نكحتك ويريد اعتقتك لان السبب محتاج الى المسبب حيث المشروعية والمسبب لا يحتاج الى السبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل مع اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة لا لحل الوطي انما حصل اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يكون المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجيء الاتصال من الجانبين وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما تبتنى على السراية واللزوم فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك المتعة التي كانت على جهة ملك اليمين وان المتعة التي كانت في النكاح كذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين وان المتعة التي كانت في النكاح وجوابه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لا لكونه سببا على وجه مخصوص ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع ترك الحقيقة وفي اي موضع ترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة مثال للمتعذر اذ اكل النخلة بعينها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة ذات ثمر اراد بها ثمنها الحاصل بالبيع لو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين

٩٨

وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان كل احد رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالمجاز والاقرار مجاز من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان له لان هجر الصبي مهجور شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجلّ عالمنا فليس منا فيصرف الى المجاز الى كلام هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات لا يلزم هجران الصبي ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الحرام احد يفضي الى ثلثة معا الا ان القول المعتبر في هذا الباب هو المقصود بهذه الثلثة انما تلزم لو تعلق بالذات لا قصدا فلا تعتبر انما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف ح وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سعيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل ان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفا فالمراد بالتعارف غلبة الاستعمال من الحقيقة او غالب في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط او لي في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما وان المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز ومنهما ياتي ان الملتهما وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان ضعيفا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

[illegible]

الثانی ان یشرب من الفرات بطریق الکرع وہی مستعملۃ کما ہو عادۃ اہل البوادی ولکن المجاز غالب الاستعمال

وہو ان یشرب من غرفۃ واناء یتخذ فیہ الماء منہا فعندہ یحنث بالکرع فقط وعندہما بالاناء والغرف

ایضا وبالکرع جمیعا ولو شرب من نہر منشعب من الفرات لا یحنث لانہ انقطع عنہ اسم الفرات بخلاف ما اذا اخذ

من ماء الفرات فانہ یحنث بالاتفاق وہذا کلہ اذا لم ینو وان نوی شیئا فعلی حسب ما نوی وہذا بناء علی اصل

آخر وہو ان الخلفیۃ فی التکلم عندہ وعندہما فی الحکم یعنی الخلاف المذکور بین ابی حنیفۃ رح وصاحبیہ

مبنی علی اصل آخر مختلف فیما بینہم وہو ان المجاز خلف للحقیقۃ عندہ فی التکلم وعندہما فی الحکم وہذا تقتضی

بسطا وہو ان المجاز خلف عن الحقیقۃ بالاتفاق ولا بد فی الخلف ان یتصور وجود الاصل ثم یتعذر العمل به وهذا

بالاتفاق ایضا لکنہم اختلفوا فی جہۃ الخلفیۃ فعندہ المجاز خلف عن الحقیقۃ فی التکلم حتی ان ہذا ابنی مرادا

بہ الحریۃ خلف عن ہذا ابنی مرادا بہ البنوۃ فتشترط صحۃ التکلم بالحقیقۃ من حیث العربیۃ حتی یصح المجاز عنہ وقیل فی تقریرہ

ان ہذا ابنی مرادا بہ الحریۃ خلف عن قولہ ہذا حر للعلۃ الی لا یبقی الاصل والخلف علی حالہما علیہ بخلاف الثانی

فانہ یتبدل الاصل باصل آخر وبالجملۃ فعندہ لا بد لصحۃ المجاز من صحۃ الاصل من حیث العربیۃ وان لم

یستقم المعنی الحقیقی فیصار الی المعنی المجازی وعندہما المجاز خلف عن الحقیقۃ فی الحکم ای حکم ہذا ابنی مرادا

بہ الحریۃ خلف عن حکمہ مرادا بہ البنوۃ فینبغی ان یستقیم الحکم الحقیقی ولم یعمل لعارض حتی یصار الی

المجاز فاذا کانت الخلفیۃ عندہ فی التکلم فالتکلم بالحقیقۃ اولی لان اللفظ موضوع للمعنی الاصلی

الحقیقی وہو مستعمل فی العادۃ غیر مہجور فیہ فلا حاجۃ ضرورۃ داعیۃ الی صیرورتہ مجازا وعندہما

لما کان خلفا عنہ فی الحکم وحکم المجاز راجح علی حکم الحقیقۃ اما باعتبار کونہ غالب الاستعمال او باعتبار

کونہ عاما شاملا للحقیقۃ ایضا فلا بد ان یکون العمل بالمجاز اولی للضرورۃ الداعیۃ ویظہر الخلاف فی قولہ لعبدہ

وہو اکبر سنا منہ ہذا ابنی ای تظہر ثمرۃ الخلاف بین ابی حنیفۃ رح وصاحبیہ فی قول الرجل لعبدہ ہذا ابنی والحال ان

العبد اکبر سنا من القائل حیث یعتق عبدہ عندہ لا عندہما فان عند ابی حنیفۃ رح ہذا الکلام صحیح لعبارتہ من حیث

کونہ مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحکم لیس معنی کونہ صحیحا استقامۃ العربیۃ فقط کما اطلع علیہ الان یتنا

قال فی قول الرجل لعبدہ وہو اشتک قبل ان یخلق او خلق انہ کلام باطل لا یصح تکلمہ بحسب العربیۃ صحیحا ایضا

[illegible]

بل معناه ان يكون صحيحا عبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان اخلق او اخلقت ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه يصح ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل لهذا القول العبد الاكبر سنا هذا ابني نحو هذا الكلام فاذا كان يصح له هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج يصار الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب ثم ان عندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لا اليه فينبغي ان يكون قوله لعبده زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي كالاسد اما قوله رايت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة جنس الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال فصار وقيل يمكن كونه ابنا بالنسخ وهو بعيد قد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامراته هذه بنتي وهي معروفة النسب تولد مثلها لمثله واكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت المراة معروفة النسب يستحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه يستحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله لها انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول بل فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله تولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه ثبت نسبها فما قيل ان قوله اكبر سنا منه عطف على قوله تولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه لكن العمل بموجب اللفظ من كل وجه

بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان ان العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة بمعناها الاول فان قال لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او معنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او ليسمي هذا تشكيكا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك رح في انه يحنث باكل لحم السمك نحن نقول لا يحنث لا لاجل ماخذ اللفظ ولانه لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس الذي مر من المثال اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ وما كان زائدا على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع لنقصان والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون قوام البدن ويكفي بها في بعض الاحيان للغذاء فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطرار في السارق وان كان فيه كمال لان الطرار سارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل يكمل السرقة ويدل الدليل فيه حكما كاستعمال الحد في قوله التعو والاقل لسارق للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه يغير معنى التفكه بضرر يحدث بها بحنث بذلك كله

لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينووا اما اذا نووه فذلك تحنيث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام لقرينة لفظية تحققت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقول طلق امرأتي ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن تركناه بقرينة قوله ان كنت رجلا فان هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر لقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم فيصد تحميل الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم حقيقة كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على ان المراد هو التغدي المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام بان لا يحتمل المحل عدم صلاحيته للمعنى الحقيقي لاستلزامه الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله عم انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو باطل لان اكثر ما يقع العمل منا في وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب الاخروي اذ بالاجماع بيننا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يرادا جميعا اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان العمل موقوف على النية فلا تكون فرضا في الوضوء على ما قال الشافعي رح اما في سائر العبادات والجمعة فاشتراط النية فيها امر بالاتفاق فاذا وجبت النية الشرع امر بالنية فقد تجوز النية في الوضوء لا بالنص وانه حمل على جوازه وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته

ك اي مولانا عبد السلام الاعظمي رح

وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع فاما في الدنيا فغير مرفوع في حقوق العباد البتة وكذا في
فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح التمسك للشافعي رح في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن
بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف رح فيه كلام هنا لانه يخرج التحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا
للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله بدلالة محل الكلام حتى صار الزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فيكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل
فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة
نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا
وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تأكل الخبز وهو بين يديه
والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تأكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره
وقال البعض المعتزلة انه المحل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاحتمال جميع الافعال
فيجب التوقف وهو خلاف منشأه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بعدهما بحث حروف
المعاني فقال فصل ومما ذكرنا حروف المعاني اي متصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة
وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس
واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف التهجي الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر ههنا اصحاب النحو
اسماء الظروف ونحوه في خاتمة الكتاب كما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى لكن اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان
كلمات الشرط والظروف اسماء ثم لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من
غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في
المحكوم عليه وبه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة لا تعرض للمقارنة كما زعمه
بعض اصحابنا ولا الترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا
معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله تعالى في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله

To: www.al-mostafa.com

فقسم النبی عم منه الترتیب قوله تعالی وارکعوا واسجدوا فان تقدیم الرکوع علی السجود وجب فی الجواب عن الاول
ان النبی عم لعله فهم الترتیب من غیر متلو وانما احال علی الآیة باعتبار ان التقدیم فی الذکر لا یخلو عن الاهتمام
والترجیح وعن الثانی انه معارض بقوله تعالی واسجدی وارکعی خطابا لمریم فان تقدیم السجود علی الرکوع لیس بفرض
بالاجماع فی قوله لغیر الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سوال مقدر علینا وهو
اذا قال احد لامرأته الغیر الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابی حنیفة رح تقع
واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتیب عنده فیقع الاول منفردا ولم یبق المحل للثانی والثالث و
للمقارنة عندهما فیقع الکل دفعة واحدة والمحل یقبلها فاجاب بان فی هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابی حنیفة
رح لان موجب الکلام الافتراق فلا یتغیر بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا یتغیر بالواو یعنی ان لیس الترتیب
عنده والمقارنة عندهما لم یجیء من الواو بل من موجب الکلام فان موجب الکلام عنده الافتراق اذ لو لم
یکن کذلک لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم یقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق و
علم انه قصد الافتراق فیقع کل منها علحدة فیقع الاول ولم یبق محل الثانی والثالث وعندهما موجب الکلام
الاجتماع لانه لو لم یکن کذلک لما علق الثلث کلها بالشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقیل
فخر الاسلام وصاحب التقویم الی رجحان قولهما فی وقوع الثلث هذا کله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار یقع الثلث اتفاقا لانه وجد فی آخر الکلام ما یغیر اوله وهو الشرط فتوقف الاول
علی آخره فیقعن جملة واذا قال لغیر الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبین بواحدة جواب سوال آخر علی علمائنا
رح وهو ان یقال انما تنجز الطلاق بدون الشرط لغیر الموطوءة بان یقول انت طالق وطالق وطالق فحکمها
الثلثة رح اتفقوا علی انه تقع الواحدة ههنا ففهم انه للترتیب عند الکل فاجاب بان فی المسئلة انما تبین بواحدة
لان الاول وقع قبل التکلم بالثانی والثالث فسقطت ولایته لفوت محل التصرف یعنی ما جاء الترتیب من الواو بل من
التکلم اللسانی لان الانسان لا یقدر ان یتکلم بثلث کلمات دفعة واحدة فاذا تکلم بالاول وقع الطلاق عنه لم یبق المحل
للثانی والثالث بدلیل انه لو قال لها انت طالق وطالق تبین بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو
فیه وعند الشارح رح یقع الثلث فیما نحن فیه لان الجمع بحرف الجمع کالجمع بلفظ الجمع اذا تزوج متبل من رجل

بغير اذن مولیهما وبغير اذن الزوج فقال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو انه
اذا زوج فضولی امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه كلاما متصلا فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان العطف للترتيب والاصح
نكاحهما فاجاب بان معنى هذا الشان انه يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف اى توقف نكاح الثانية فبطل
قبل التكلم بعتقها يعنى ان هذا التعقيب لم يجئ من العطف بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة
المولى او اجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى ولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان تكلم
بعتقها بقوله هذه هذا كله اذا قبل فضولى آخر من جانب الزوج لان الفضولى بالواحد لا يتوحد طرفى النكاح
وقيل اذا تكلم الفضولى الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه لهذا لم يقيد شمس الائمة بهذا القيد وان عتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال عتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان عتقهما بكلام
مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او احد منهما صح نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان في الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى وان زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فاجازهما
الزوج بكلام موصول فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على
ان العطف للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا ما سطر اولا فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان العطف للمقارنة بل لان صدر الكلام توقف على آخره فاكان في آخره مغير
اوليكا الشرط والاستثناء اذا تاخر في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك هنا نكاح الاخت

٩٥

يتغير ولما اذ يلزم الجمع بين الاخيين لسبب تبيح الاخيرة فلذا توقفنا ولكلام على آخره فلا تجز
نيفترقان في الزمان قد تكون الواو للحال الخ ابيان المجاز في معنى الواو لكن الاصل فيها العطف
بيان الحقيقة كقوله للعبد ادِّ الي الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف
اذ لا يصح عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يتوقف العتق
على اداء الالف ثم يرد عليه ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله ادِّ الي الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا
على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من
قبيل الحال المقدرة اي ادِّ الي الفا حال كونك مقدرا الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه
بان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل ادِّ الي الفا تصر حرا وبان الحرية حال الاداء والحال وصف في المعنى
والوصف لا يتقدم على الموصوف والحرية لا تتقدم على الاداء وقد تكون لعطف الجملة هذا يصلح ان يكون على
الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي ويحتمل ان تكون للمجاز
لان الاصل للعطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد ههنا انما هي لمجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة في
الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كل من الجملتين تامة لا تفتقر
احديهما الى الاخرى فيعطف لمجرد سياقة الكلام كذا في قولها طلقني ولك الف درهم
اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما
وليس للحال حتى يكون شرطا لان الاصل في الطلاق ان يكون بلا مال لان ذكر المال يسمى خلعا
والصبي يمينا من جانبه وليس الضمن من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفائدته كان لغوا
تامل وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عند صاحبيه الواو للعطف كما كان
عنده بل للحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الف علي فكانها قالت
طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان رجوعه في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق بائنا
والفا للوصل والتعقيب لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا بلا مهلة فيصير المعطوف عليه
لكن المعطوف عليه لا بد وان يكون الزمان فاصلا بينهما ومع التراخي بينهما

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فاشترط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت تقارنها بالزمان فاذا قال المولى لعبده بكم هذا العبد فقال الآخر هو
حر يكون قبولا للبيع اي قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب لا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول ولا الاعتاق بالشك وقد تدخل على العلل اذا كان
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر
اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن اثره دائمة تبقى الى مدة فيكون باقيا على البشارة حقيقيا لا
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء هذا ما شرطه فخر الاسلام اصلا لا المعنى التعقيب وذكر صاحب
التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله اد الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق في الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف
بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيكون جوابا
للامر وتتوقف الحرية على الاداء فيتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة
فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقال ائتني اكرمتك او انت مكرم وتجئ بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور
فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء يحمل
تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت
طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي في التكلم و
الحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف انما
تبينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم
لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعليق الاول
انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق بالتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم
بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لا انه ذكر فكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلق جميعا وينزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم
متحقق عندهما والاصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر لكن في وقت الوقوع ينزلن على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول فقط ثم بانت به لا يقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء
يقع الاول والثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال انما قلنا بهذا قيل في
قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان المجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سوال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

٩٢

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان بالخير كناية عن الحنث وذكرها بلفظ ثم لبعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المصنف رح بقوله

ثم في هذا الحديث مستعار بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر ثم لتعين الترتيب هو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لا العكس لان تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها

وبل للاثبات لما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعد بل لا خطأ في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل المجيء وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو

فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار لا في الانشاءات فلا يمكن فيه ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسئلة الطلاق اراد الزوج ان يعرض عن الواحدة الى الاثنين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لانه لم يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول انه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول ان الاقرار اخبار يحتمل التدارك فتدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الى العمل

بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي لرفع توهم ناش من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان
عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو جاء وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة
وان كانت مشددة فهي شبيهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم انه ان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد
النفي وان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستانف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ونعني بالاتساق
ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون لنفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا ولما كان مثال الاتساق ظاهرا
فيما بين الاصوليين لم يتعرض له واذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين بطل لانه افسخ النكاح فجعل لكن مبتدأ لان النفي فعل واثباته
بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له صحة فلما قال بعده
لكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
فيناقض اول الكلام آخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه وا ولاحد المذكورين قوله هذا حرف هذا القول لاحد ساحر وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس بمعنى
مقصود للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب
التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام الاصل كونه خبرا من حيث اللغة فلما كان له
جهتين فاوجب التخيير اي التخيير المتكلم من حيث كونه انشاء فجبر لك بان يوقع العتق في ايهما شاء بعينه ان كان منكرا والى

على احتمال ان يكون بعد التعيين بيانا بالخبر المجهول الصادر منه حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه انما
من وجه اي كما ان المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن في المبين
فتشترط الصلاحية للمحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان فالقول انه
كان مراده الى الميت لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق فتعين الحي للعتق اظهارا من جهة للخبر المجهول السابق فلهذا
يجبر عليه من جانب القاضي والا فلا يجبر على الانشاء لا يجبر القاضي بان العتق عند البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان وجهين محتاجا عند احتياجا في المبين حيث قبوله التخيير والبيان في
البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين المبيت لا يصح للتهمة وان بين عبدا كقيمته اكثر من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا وكلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا ايهما
صح ولا يشترط اجتماعهما الا ان في موضع الانشاء التخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح التردد
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالالف او بالفين آجرت هذا او هذا او آجرت هذا بالالف او بالفين لتفاوت
المعقود عليه والمعقود به مجهولا مع عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في شيئين او ثلثة متعلق بالبيع
والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين
للبائع او المشتري وللآجر او المستأجر ويكون الخيار واقعا في اثنين او ثلثة من المبيع او الثمن او من الاجرة او الدار لا
ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع ابدا لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة
لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا بالبدل لا بخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر
كذلك عندهما ان يصح التخيير في النقدين بحسب النقل يعني لو ادخل او في المهر بان يقول تزوجتك على هذا
او هذا ايهما شاء صح عندهما لكن بشرط ان يصح التخيير بين شيئين بان يكون كل منهما اثرا من النفع
والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم ومائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كان احدهما اشتمل على نفع ومنه عسر ليسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير حيث يجب احد النقدين مثل ان يقول تزوجتك على الف
درهم والفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ الفائدة للزوج في هذا الاختيار بل انه يختار اعطاء الاقل البتة

ولم يعتبر نقصانها في مقابل الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس باصلي حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية المسمى ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالف النسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني ان في كل كفارة تردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من حنث له تعم اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من حنث له تعم ففدية من صيام او صدقة او نسك كما في كفارة جزاء الصيد من حنث له تعم فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة ولو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على احد منها خلافا للبعض وهم العراقيون من المعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لما فرغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال و في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل وتمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان ابن مستعمل قد نقل للمحاربين والساعين في الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك رح يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل هذه الجنايات الاربع بالاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فتغلظ بتغلظها وتخف بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي على اغلظ الجنايات

ياخذوا او بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا اجتمعت المحاربة
بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا
الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبريل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء
الا اخافة نفي من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فالاربعة ان شاء قطع ثم
قتل وصلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمراد من
النفي الحبس لا الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن ظهر وجه الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في
مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال مع الا اذا قال لعبده ودابته هذا حر وهذا لانه باطل
لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لا حقيقة كلمة او لاحد الشيئين ويكون كل واحد منهما صالحا
لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فيستحيل الحكم
فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك
لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم ولكنه
على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزم التعيين كما في مسئلة العبدين بان يردد بين العبدين فيقول هذا
حر او هذا فيجبر لتعيينهما على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل
البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيجعل ما وضع لحقيقة مجازا عما يحتمله وان استحالت الحقيقة تجوز
على الاصل المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما يحتمله لعدم استحالة الحقيقة وبما ذكرنا ان الاستعارة
عندهما باستحالة الحكم فيما جريا ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر
لما قال ويستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها لتنكير ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف
والمعطوف عليه كليهما فكذلك تكون بمعنى الواو ولكن الواو تدل على الاجتماع شمولا ولا تدل على الانفراد

كل منهما عن الآخر فلا يكون غاية فيهما فلذلك اي لكونها مستعارة بمعنى الواو واذا كانت في موضع النفي اي صح
الا باجة لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا تصار اليه الا لقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما يحنث لو كلمهما لم يحنث الا مرة مثال لوقوعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى لو اكلم
تفريع لكونها بمعنى الواو قوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيحنث
بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين حنث ثم بتكلم الآخر لم
يتعلق بكلم الحنث اذ لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة
الاسم بعد تعقد لم يوجد الا متوحد ولو كانت عين الواو لصارا بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل
التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا
بتكلم الجميع من حيث المجموع فتوقف الحنث على التكلم بكليهما فلا يحنث بتكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما
كان وقوله او لو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو ولو كانت في المقام يا للاو ولم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة
وان كلمهما جميعا فكذلك لانه ليحلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لوقوعها في موضع
الاثبات لان الاستثناء من الحظر اباحة والاطلاق والتعميم في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو لم
تكن هنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا مع احدهما فلو تكلم احدهما حلت
اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته في قوله تعالى
الفقهاء والمحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما لان تكلم بأو يباح له مجالستهما او مجالسة احدهما
الجمع بالواو ويجب به وهذا مما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين ثم ذكر
مجاز الآخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بحمل على الغاية يعني
الاصل في او ان يكون للعطف فان لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا
او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر فيتشوش العطف ولكن يكون اول الكلام ممتدا بحيث تضرب الغاية فيما بعده
فحينئذ تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فحاصله ان عند عدم استقامة العطف باختلاف الكلامين يكفي لحرفه
لكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعده شرط لكونه بمعنى حتى او الا ان فان حتى للغاية

كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام
كما ان حكم للمعطوف بما يخالف حكم المعطوف عليه بوجه واحد بها فعطف فيتحقق بين او وبين كل من حتى
والا ان مناسبة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجي بمعنى العطف الغير دون الا
ان ان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجي تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لعدم
التناسب المنتظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب
فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر ويروى ان النبي
عم استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو
عليهم فقال عليه السلام لم يبعثني الله تعالى لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهيا
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا لما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها دخل فيما قبلها وسيأتي التفصيل في نحوهما وتستعمل للعطف بمعنى التي
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في تذكر الحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم جاءني الفضلاء
حتى القرعى الفضال جمع فصيل هو ولد الناقة والانسان ان يرفع يديه او يطرحهما على حالة العقد او الجر

جمع قريع وبهو التفصيل الذي لم يتعرض له الشارح فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان
ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منهما وهذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره وهذا كله في الاسماء وتوضيحها في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول كقولك سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعده متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو جعل الى كان كذلك والثاني كقوله خرج النساء حتى خرجت هند
فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها اليس لها محل من الاعراب كما كان الاول وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء
اليه وبهذا ايضا خرج الثاني اي الجملة يصلح ان يتبدل الى خروج هند لانها تكون على خلاف عادتهن وهو يصلح
للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كي
اي فان عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون حتى بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان
تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حتى للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلثة من الغاية فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة المذكورة في الزيادات
ان لم اضربك حتى تصيح فعبده حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب يصلح ان يكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له حتى ان الرحمة انما تجيء الخوف من احد فان كف الضرب قبل الصياح
او لم يضرب اصلا حنث وان لم آتك حتى تغديني فعبده حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان ان صلح للامتداد
بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له بل هو احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا منتهي فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يتغد لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية
فعل المخاطب لا يتيقن فيه للمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبده حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان
التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازي نفسه في العادة فهذا مثل ما اذا دخل الجنة لعبد المجهول

لا الصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلا اتغدى عندك حيث
حرف ان لم يات او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو والنهب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر لكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا
على آتك وقيل لا باس لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف
على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فصل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه لما
كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة
بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد
عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود متسلم في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان توجد
شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق
كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم
فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فانه يقع على الصدق والكذب جميعا لان حقيقة الخبر هو الاطلاق لا يقتضى للعدول عنه ولا يقال بقرينة الاخبار
لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يلائم المعنى
دون تاشيرة الاخرى ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار خروجا
طالق الا خروجا ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم بعموم الصفة فيصير ما سواه مخصوصا تحت الحظر فلا بد ان يكون اذن لقا

واحدة فيما لم توجد قرينة يمين الفور اذ يكون رعاية الباء وغالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اي
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى لا تخرجي الا باذن لك فيكون مآله
ومآل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او لقوله ان المضارع مع ان بتأويل المصدر والمصدر
قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرجي وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا باذن لك كلام مختل لا يعرف له
وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد
فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشية الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي لا تعلم قطعا فلا يقع الطلاق ولكنه اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله العلم افعل بقدرته وامره
والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع ما لم يحصل علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان
علم الله فلا مساغ فيه الا بجعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق فيما قال وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
للتبعيض ليكون المعنى امسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق يصدق بان يكون شعرا او شعرة حتى قريب الكل فعلى
بعض يمسح يكون آتيا بالمأمور به وقال الكرخي هنا صلة اي زائدة وكان المعنى وامسحوا رؤسكم والظاهر
الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض او الزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان
حقيقة وهو موجب للزوم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة

ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاء التبعيض في المسح من
بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط
بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء يراد بها البعض اي اكثر
الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط
او قيل وامسحوا برؤسكم فح يكون المسح متعديا الى الآلة فكأنه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في
اخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار
المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثر فاقيم
مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض
ثم لم يتعين الربع بالرأي بل بالخبر وهو انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون حديث
المغيرة انه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا لا ثلث
اصابع وكلها لان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد لانه ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهي انه عم
لعمار رض يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة عليه جائز وعلى للالزام كقوله على الف درهم لانه يكون
دينا الا ان تفصيل بها الوصية لان الحقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون
حكما بان يثبت عليه فيستعمل على الف درهم فكانه يعلوه ويركبه ويجب عليه فان وصل بها لفظ الوصية بان قيل على الف وصية
لم تخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظه للاداء فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول
بعت هذا او اجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق و على
للالزام فالالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

فيحمل على ان المسمى عوضه كذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرءة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم فعندهما هو بمعنى الباء كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل فلما طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ولان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض العام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء منهم الى البعض ما لم يبلغ الى واحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق الكل كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح بين ما مر وبين من شاء من عبيدي ذلك لان المشية متصلة فيه بنسبتها الى كلمة من فتعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ههنا فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احدهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه واي موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقولك من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان في الاقرار فان الحائط قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في المغيا احترز بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن نحو قوله بعت هذا او حلفت الى شهر او اجرته الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت قائمة بنفسها لكنها ما وجدت قبل التكلم واحترز بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار وانما دخل المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص

وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام يتناول الغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي يتناولها لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال صدر الشريعة رح ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا تسمى غاية الاسقاط اي غاية للغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط ونقيض هذا القول قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب يتناوله الا عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال ما لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا اكلمه الى رجب فان في دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد ولان الغاية يدل على الحكم الى نفسها لبقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية هذا هو الاصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في القصد ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونها بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او نحو فاضلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان مذكورا في او بحذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول اليوم ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في يقتضي الاستيعاب عنده لظرف هذا الاصل فان الاول يقتضي استيعاب الجميع بخلاف الثاني واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق في مكة تقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق والطلاق اذا وقع في مكان يقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل المصدر بان او في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط وكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق بعد الدخول

كما في حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق او ان نكحتك او لو
قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد تفريعه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة اذا لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي المقارنة
ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم
اي تقدم ما قبلها على ما اضيف اليه والبعد للتاخير اي لكون ما قبلها متاخرا عما اضيف اليه وحكمهما في الطلاق ضد حكم
اي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد
طلاق واحد اعلم انه اذا قيد بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان قال انت طالق واحدة قبلها
او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما بعدها اعني واحدة كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه
في الحال ولا يعلم ما يجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم تقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان تقول انت طالق واحدة قبل واحدة وبعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزمه في قوله له علي درهم وحده قبل درهم او بعده درهم
وفي الصورة الاخرى يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة
دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون
دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو انما
دخل في الظروف تغليبا كقوله علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فما استثني منه شيء فيلزمه درهم تام ولو قال

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة
واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها لانها ما تستعمل الا لهذا المعنى بخلاف غيره فيستعمل لمعان اخر ولهذا
غلبت في صيغ الكل حروف الشرط وانما كان اصل فيها لانها انما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل الجزاء ولا تستعمل على ما هو كائن
لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
شارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بلا عدة اما اذا كانت مدخولا بها الان مرة
الفار ترث بعد الدخول كذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط ح اذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها تارة ولا يجازى بها اخرى كما هي بينها اذ مشتركة بين الظرف والشرط مستعملة تارة
على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني مسببا من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط
والجزاء مثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتحمل ومثال الثاني شعر اذا
تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب فاذا جوزي بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول
ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف لا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز فكل
فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال اي لم يسقط ذلك عنها حتى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام او
ان لا يسقط ذلك عن اي اعم من لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح لكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم ضمنا
من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

٥٣ اي بين الحقيقة والمجاز ١٢

وفيه لا تقع ما لم يمت احدهما وقالا تقع كما فرغ قيل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت

فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع

في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كما في متى شئت والجواب

عنه ان تعلق الطلاق بالشيء فيقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع

في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى اذا ما قال

اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار

فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني انه لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في

الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء

الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان فخرج الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن

ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا كيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح

ام سقيم فان استقام السؤال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون

ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمة سؤال ام لا كالكمال في الطلاق وبعدم استقامته

ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يجيء من كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال

ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حرة كيف شئت انه ايقاع مثال بطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال

عند ابي حنيفة رح بكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال او غير مال عوارض فلا يعتبر فلم يكن كيف شئت فيقع العتق في

الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال الاستقامة

فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع نفس

الطلاق بمجرد التكلم لقوله انت طالق كيف شئت ويكون التفويض اليها في حق الحال الذي هو لو كيف

وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا وثنتين فاذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما

تقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي

فان نوت التثنية ونوى هو ايضا لا تقع لانه عدد محض ليس مدلول اللفظ وما اما الثلث فانه اذا لم يكن الضم مدلول اللفظ لكنه

واحد اعتباري بها استعمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا ملحوظ كيف وانما احتاج الى موقفة
نية الزوج مع تفويض الاحوال بيدها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجا الى النية
لتعيين احد محتمليه هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الوحدة وتبين بها ولغيرها

قوله كيف شئت لعدم الفائدة قوله لا المم لقبيل الاشارة فحاله وصفه بمنزلة صله فيتعلق الاصل
بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق
الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقعا معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما حررنا
انه فلا قيل ان في كلام المص مسامحة القلب الاولى ان يقول فالاصل بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل
بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشئ الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والوثيقة ترجح
يلزم من يخ الاتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا العبرة كم اسم للعدد الواقع فاذا
قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج
ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية وخبرية فلا بد ان تجاز
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت احد فواحدة وان شئت
ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج الا لا وحيث واين
اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا تقع ما لم تشأ لانهما
لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا نحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ
وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان ان يقتصر على المجلس فكذا
هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان كليته فلا يتوقف المشية فيهما على المجلس وانما لم يحملا
على معنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط

ولا ابنا سبا ان يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان بان كان احد من كيف وكم وحيث
واين شابهة من معنى الشرط فلذلك كثرت فيهما ثم بعد ذلك كرّ الجمع في بحث حروف
المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات
لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث
المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة يعني
بحقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين
والمسلمات قلنا نزول الآية في ضمن التطييب فلو من حيث قلن يا بالنا لم يذكر في القرآن
صريحا واستقلالا فنزلت الآية في ضمن الاجل الخ الا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب
واسع في القرآن ان ذكر لعلامة التانيث تتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون
وبنات ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور
على سبيل التغليب ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر
انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر بقية الامثلة
على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر ولما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان
او مجازا وفيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان
منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج النص والمفسر لان ظهوره
من حيث الاستعمال وظهورهما بالقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الطالق
انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويحتمل الجمع بان مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

مجاز ان لغویان فی ہذا المعنی وحقیقتان شرعیتان فیہ کذا قیل وحکمہ تعلق الحکم بنفس
الکلام وقیامہ مقام معناہ حتی یستغنی عن العزیمة ای الاحتیاج الی ان ینوی المتکلم ذلک المعنی من اللفظ
فان قصد ان یقول سبحان اللہ فجری علی لسانہ انت طالق یقع الطلاق ولو لم یکن بقصدہ بہذا
قولہ لعبث وتہتریت اما الکنایة فما استتر المراد بہ لا یفہم الا بقرینة حقیقة کان او مجازا فیہ تنبیہ
علی ان الکنایة تجتمع مع الحقیقة والمجاز والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال لا حاجة الی اخراج الخفی
المشکل لان خفاءہما بحسب امر آخر فلو وقع الخفاء فی الصریح والظہور فی الکنایة بعوارض اخر
لا یضر ذلک فی کونہ صریحا او کنایة لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فیہما علی الاستعمال
ولہذا قالوا ان الحقیقة المہجورة کنایة والمستعملة صریحة والمجاز المتعارف صریح وغیر
المتعارف کنایة مثل الفاظ الضمیر کہا والکنایة وانا وانت فان کلہا وضعت لیستعملہا
المتکلم علی طریق الاستتار والخفاء وکونہ اعرف المعارف عند النحویین لا یضر بکونہ کنایة
لان ذلک شئ آخر ولہذا انکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی من دق بابہ فقال من انت فقال
انا فقال علیہ السلام انا انا ای لم تقول انا انا بل اذکر اسمک حتی افہم ثم الظاہر انہ مثال للکنایة
الحقیقة ولم یذکر مثال الکنایة المجازیة وحکمہا ان لا یجب العمل بہا الا بالنیة ای
بنیة المتکلم لکونہا مستترة المراد فلا یطلق فی انت بائن ما لم ینو نیتہ او لم یکن شئ
قائما مقامہا کدلالة حالة الغضب او مذاکرة الطلاق وکنایات الطلاق سمیت بہا
مجازا حتی کانت بوائن جواب سوال مقدر وہو انکم قلتم ان الکنایة ما استتر المراد
والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قولہ انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوہا کلہا
معلومة المعانی واستعملت فیہا صراحة فکیف تسمونہا کنایة فاجاب بان
تسمیتہا کنایة انما ہی بطریق المجاز لان معنی کل واحد معلوم لا ابہام فیہ فان معنی البائن
واضح لکن لا یعلم من ای شئ بائن امن النکاح ومن العشیرة او من المال والجمال فاذا نوی ا
بائن عن النکاح زال الابہام فکان عاملا بموجبہ ولذا وقع الطلاق البائن بہا ولو کانت کنایات حقیقة

لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن و يراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي و اعترض عليه
بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي و ههنا كذلك فان البائن و نحوه
معناه اللغوي واضح لكن معناه المراد به مستتر و هو انها بائن من الزوج فكانت كنايات حقيقة
و لهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان و دون الاصول فان الكناية عندهم ان
يذكر اللفظ و يراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في
طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو
طول القامة و ههنا كذلك فان بائن محمول على معناه لكن ينتقل منه الى ملزومه و هو
الطلاق بصفة البينونة عند النية و هو ايضا لا يخلو من خدشة قال الا اعتدي
و استبرئي رحمك و انت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ
الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق
فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها و يحتمل اعتداد الحيض للفراغ
عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق
اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي
فيقع الطلاق و تجب العدة و ان كانت غير مدخول بها فحيث لا عدة عليها اصلا فيجب
ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر السبب
و اريد به المسبب و هو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب و الاعتداد في
الاصل و بالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم
و اما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق
و في الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة
و لهذا شرعت بالاشهر دون الحيض و اما في قوله استبرئي رحمك
فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى

١) اي في ابقاء النكاح و زواله ١٢

بذا یقع الطلاق الرجعی فان کانت مدخولا بها فکانه قال کونی طالقا ثم استبرئی رحمک
وان لم تکن مدخولا بها یکون قوله استبرئی رحمک مستعارا من قوله
طالقا علی نحو کل مامر فی اعتدی واما انت واحدة فلا یحتمل ان یکون معناه انت واحدة عند
قومک وعندی فی الجمال والمال یحتمل ان یکون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوی
بذا یقع الطلاق الرجعی لهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق لان معناه متفرد
عن غیرک وان قرئ واحدة بالنصب یقع الطلاق البتة لان معناه انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فیحتاج الی النیة فان نوی تقع الرجعیة عندنا ولا تقع عند الشافعی رح
ولکن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا یمیزون بین وجوه الاعراب فعلی کل حال یحتاج
الی النیة اما فی الوقف والنصب فظاهر انه یصح معنی الطلاق بالنیة واما فی الرفع فلانه یحتمل ان یکون معناه انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقیم المضاف الیه مقامه الاصل فی الکلام الصریح ففی
الکنایة ضرب قصور لانها تحتاج الی النیة او دلالة الحال بخلاف الصریح ویظهر بذا التفاوت فیما
یندرئ بالشبهات وهو الحدود والکفارات فانها لا تثبت بالکنایة کما اذا اقر علی نفسه بانی جامعت
فلانة جماعا حراما لا یجب علیه حد الزنا وکذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا یجب علیه حد
القذف ما لم یقل نکتها او زنیت بها وکذا اذا قال لآخر زنیت فقال صدقت
لا یحد حد الزنا لانه یحتمل ان یکون معناه صدقت قبل ذلک فلم کذبت الآن بخلاف ما
اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو کما قلت یحد بذا المصدق حد القذف لان کاف التشبیه یوجب
العموم فی جمیع وصف فیبطل کونه کنایة ثم شرع المصنف رح لتعلیم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر ما سیق الکلام له انما عد الاستدلال من تقاسیم النظم تسامحا لانه فعل المستدل
والذی هو من اقسام الکتاب فهو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحکم الثابت بعبارة
النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الی المؤثر او بالعکس والاخیر هو المراد ههنا
والنص هو عبارة القرآن اعم من ان یکون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له
دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل
المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر
ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص ان
يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسك احد
لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا
بخلاف العدد فانه نص فيه اما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة
لكن تخرج به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج المقتضى لانه ليس
بثابت لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة
مسوقة وقوله وليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا
اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك
يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة
والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن شامل للعبارة والاشارة معا
وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فان كان المراد ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان
لاجل انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات
وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف بان الاب هو الذي
اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على
هذا المعنى اللطيف ففيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التماسك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احد في النفقة
ولده فلما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم [illegible]
في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي
الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء
انهن ناقصات عقل ودين قلن وما النقصان عقلنا وديننا قال عم اليس شهادة النساء
مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن شطر
دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث و
ان كان مسوقا لنقصان دين لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان
لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
ولكنه معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة
ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما
ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره مثال الاشارة
المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء
ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى
عليه سبعين صلوة وهذا كله على راي الشافعي لما علي ائمتنا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى
المولود له [illegible] وعلى الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي
ان يقول ما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام
حيث ذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة
تارة فكما ان العبارة والاشارة هو من صفات الحكم لا غير فيه بعد وضع المقصود على كل تقدير حسب [illegible] المعنى النظم
العبارة والاشارة ليس المراد معناه اللغوي المصنوع له بل معناه الاصطلاحي كالاعلام من التأليف قوله لغة

تمييز عن جنس النص يخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا او عقلا وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف يكون هذا القياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان ايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس لا ينكرها منكر القياس كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف المقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام ودلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص يراد في حالة الاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وهذا متمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي ايضا وهو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس الى جبل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي للدلالة في القطعية والاثبات ومثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

ولكن ثبت الرجم على كل من احصن بنص آخر ايضًا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءًا لهم بدلالة قوله يسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرءة طاوعت عمدًا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدًا وعلى كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل ومثال اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدًا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطي يوجب الكفارة والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم يعترف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي بان يعد في القياس مثل هذا كثير لتناوله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا اللفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا التعميم واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضي اسم المفعول لا الاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيجانف قرينيه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضي وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضي وقوله تقدم صيغة فعل ماض وما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضي فان في ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي نحن فيه

تعريفه مضافا الى النص المقتضي بواسطة المقتضي فان النص المقتضي دال على المقتضي وهو دال على الحكم

فحينئذ يكون الحكم في ذلك امر دليلا اقتضاه الشرط المتقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما

الثابت بواسطة قوله فصار هذا الا اخلاء ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره

بخلاف المحذوف يعني ان علامة المقتضي ان لا يتغير المقتضي عند ظهوره كقولك ان كلمت فعبدي

حر فاذا قدر المقتضي بان يقول ان كلمت طعاما لا يتغير ما في الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى بخلاف

المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا قدر لفظ الاهل

ويقال واسئل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر

ولكن ينتقض القاعدة بان قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان قوله

فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك

عني بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام

ح مع انه مقتضي لانه يصير حينئذ مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور

ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضي شرعي والمحذوف لغوي امثاله وقيل ان المقتضي والمقتضى

كلاهما يجريان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف

في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن

الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتضى للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو

قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتضى للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة

لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتضى ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو

الملك ثابت بالمقتضي الذي هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك

عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق

فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائطه نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه

خيار الرؤية والعيب والشرط بل الشرط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق
فلا يصح من الصبي والمجنون على هذا القول وابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير الف
فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغنى في الهبة عن القبض كما استغنى البيع
عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط
فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف
القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة
اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم حتيه
ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل اقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات
لانه لما اوجب الغسل بالماء يقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله
بالمائعات وذلك لان المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا
الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة
حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وقيل من امثاله لم يوجد في النصوص
فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ و
المقتضي معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف
الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان
قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم
كن وكيلي باعتاقهم والعبيد مذكور صريح في العبارة والمسند اليه يكون عاما حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء
لان طعاما انما يثبت هنا اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص والحنث انما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام
عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق

في نية التخصيص لانه ملفوظ ولكن لا يرد هذا المثال على قول من شرط في المقتضى ان يكون شرعيا فيشكل لانه عقلي فالاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرءة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث والاثنين لانه يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيهما على حدة اما تخريج طلقي نفسك فلانه يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء كان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه أخر ايضا

سوى هذه اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فساد ما فقال **فصل** التنصيص

على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق او لا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف على ما سياتي لكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال او حادثة ولا الكشف ومدح او ذم ولا التقييد فائدة اخرى فهم يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال بعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرام الحداة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فهو يدل على النفي عما عداه البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء لشانه ونحو ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه ومن المخاطبات مثل ما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع وهذا في كتابه كثير وبما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك ما من التابع ولا يثبته لا انه النص

لم يثبتا او النفي فيوجب نفيا او اثباتا ما اي لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب
الحكم من حيث النفي و الاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على
نفيه واثباته و فائدة التخصيص ان يتاملوا يستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس
و بينالوا درجة الاجتهاد ثم اجاب عن مستند الخصم بقوله فقال الاستدلال الانصار
بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف
اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني
لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ان الحديث يدل على
عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب
قال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء وغيره ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة بمعنى
ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر
في الماء فلا يخرج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين
مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم واليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون
دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ولغيبته بتغيب
عن بصره ولعله لم يشعر بقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء
احتياطا للحكم اذا اضيف الى مسمى بنا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو تضمين مفهوم
الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى مسمى موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان
دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في
معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم الى يمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا

من اماتكم المؤمنات فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امته ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن بالم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اى حاصل ما قال الشافعى رح شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب فى صورة الشرط فكذا فى صورة الوصف والثانى انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب يعنى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط يعنى بدخول الدار انما عمل فى منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسًّا لا مرد له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسى كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر فى ازالة ثقله وانما يؤثر فى ازالة سقوطه ويتفرع على هذا الحكم العدمى غيره ونحن نخالف فى جميع هذا حتى يبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعى رح اى اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب هو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر اى اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعيا بها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط تعقد فكانه قال ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مترتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان عنده يصح تعجيل الكفارة بالمال وعليه عمه

كالثمن المؤجل يثبت نفسه وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل
ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث
بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث
نقول هذا الفرق ساقط لان في المال انما يقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى
فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم
بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان
الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن
لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد له
انت طالق او انت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلا لورود قوله
انت طالق او انت حر فلا بأس لو وقع في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين الا
الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس
لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الخلاف
بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق
بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب
والحكم جميعا لان ما من قبيل الاسقاطات تقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل
الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا للحكم فقط دون
السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان وتحقيق تقرير الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر هو ان الشافعي
رحمه الله يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق وقت دخولك الدار فهذا القيد يمنعه عن

وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط ساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وثمرته وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونها اولى المطلق محمول على المقيد هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسئلة شرعية فالمطلق محمول على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلثة احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة الا كانت مؤمنة ويفهم منه انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص بعمومه شرعي يحمل عليه سائر الكفارات ايضا بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انکم لما حملتم الیمین علی القتل فی حق قید الایمان فینبغی ان تحملوا القتل علی الیمین فی حق طعام
عشرۃ مساکین فتثبتوا فیہ الطعام ایضا فاجاب عنہ بقولہ والطعام فی الیمین لم یثبت فی القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وھو لا یوجب الا الوجود اذ لفظ عشرۃ مساکین اسم علم
من اسماء العدد وھو لا یوجب الا وجود الحکم عند وجودہ لا ینفی عند نفیہ فاذا لم یوجب النفی
فی الاصل وھو کفارۃ الیمین فکیف یتعدی الی الفرع وھو کفارۃ القتل بخلاف الوصف فانہ یوجب
النفی عند نفیہ علی اصلہ علی ما مہدنا انما قید الطعام بالیمین لان طعام الظہار وھو اطعام ستین مسکینا
ثابت فی القتل فی روایۃ عن الشافعی رح علی ما قیل وعندنا لا یحمل المطلق علی المقید وان کانا
فی حادثۃ واحدۃ لامکان العمل بہما اذ لا تضاد ولا تنافی بینہما فیکون فی الظہار الصیام والتحریر
قبل التماس والطعام عم من ان یکون قبل التماس او بعدہ واذا کان ذلک فی حادثۃ واحدۃ ففی
الحادثتین بالطریق الاولی فیحکم فی القتل باعتاق رقبۃ مؤمنۃ وفی غیرہ باعتاق رقبۃ اعم لان لا
یکونا فی حکم واحد مثل صوم کفارۃ الیمین فی قولہ تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام
فان قراءۃ العامۃ مطلقۃ وقراءۃ ابن مسعود رض فصیام ثلثۃ ایام متتابعات
مقیدۃ بالتتابع والقراءتان بمنزلۃ الآیتین فی حق العمل فیجب ہہنا ان یقید
قراءۃ العامۃ ایضا بالتتابع لان الحکم وھو الصوم لا یقبل وصفین متضادین فاذا ثبت
تقییدہ بطل اطلاقہ والشافعی رح انما لم یحمل ہذا المطلق علی المقید مع انہ قاعدۃ مستمرۃ
لہ لانہ لا یحمل بالقراءۃ الغیر المتواترۃ مشہورۃ او آحادا وامثال المتفق علی قبولہ ہو قولہ
عم للاعرابی جامع امرأتہ فی نہار رمضان متعمدا صم شہرین وفی روایۃ صم شہرین متتابعین
وح یرد علینا انکم اذا قررتم انہ یجب العمل بالحمل فی الحادثۃ الواحدۃ والحکم الواحد ففی
قولہ عم ادوا عن کل حر وعبد وقولہ عم ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین ینبغی ان یحمل
المطلق علی المقید اذ الحادثۃ واحدۃ وھو صدقۃ الفطر والحکم واحد وھو اداء الصاع
او النصف فاجاب بقولہ وفی صدقۃ الفطر ورد النصان فی السبب لا مزاحمۃ فی الاسباب

ثم اعلم انه ما وجد هذا الحديث بهذا المتن في كتب الحديث من ابن عباس رضا قوله لا نكاح الا ببينة

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا ورد في الحكم للتضاد اما اذا ورد في الاسباب والشروط فلا مضائقة فيه اذ لا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف والتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فلا نسلم صحة الاستدلال على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان يشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة والصنائع توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيرا ولا بين اطعام عشرة المساكين وكسوتهم او تحرير رقبة ثم انتقل منه الى الصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها او نحمل النص الواحد منها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيها فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقض وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد قلتم ههنا المطلق على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة فلم اذا كان الحادثتان مختلفتين يحمل المطلق على المقيد حيث قلتم

١٤٣

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعـ واشهدوا ذوى عدل منكم حتى شرطتم العدالة فى الاشهاد مطلقا مع ان الاول ورد فى حادثة الدين والثانى فى باب الرجعة فى الطلاق فاجاب ان قيد السائمة فى المسئلة الاولى وقيد العدالة فى المسئلة الثانية لم يوجب النفى عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعنى انما عملنا فى المسئلة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفى الزكوة عن غير السائمة وهى قوله عم لا زكوة فى العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة فما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق يعنى هكذا انما عملنا فى المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد فى باب التثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعـ يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق وجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة فى المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك رحـ هو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك فيه لان غاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى قوله تعـ اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى بالواو فيقتضى التسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم لا زكوة فى مال الصبى حتى يحتلم واما الجملة الناقصة اى قال مع الاـ القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق والجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانما تشترك فى الخبر لا محالة فكذا الا بيان قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان هندا كان محتاجا الى طالق فلهذا اجازت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا استغنت بها لا الشركة الا فيما يفتقر اليه كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة القياعا لكنها

ناقصة لتعليقا فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فانها ان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان الرجم والسجود عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعي الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال أكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتداء خارج عما نحن فيه يختص بسببه اي يختص العام بسببه في هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولاحتمال ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل انما التغدي ايضا تغدى في ذلك اليوم مع الداعي وحده او مع غيره بحيث التبعة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل حم سهو كان للزنا ولغيره وكذا الكل سجود عمه من ان يكون للسهو ولغيره وكذا الكل الف من جنس هذا المال او من غيره وكذا الكل غداء مدعوا وغيره قيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأي الشافعي رح لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي بالقياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان مرادا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي بد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثاني فيقتضي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من الدراهم والنقود والعروض لكل واحد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انه من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشئ هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فقيل هو ان الامر بالشئ

يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة فمقتضى الامر تحريم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين هذا هو مختار الجصاص عندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده انما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فنكتفي الدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى او الثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب وان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون الكفاية به هو الازار والرداء لزم ان لا يترك كما لم يترك السنة الموكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا وفعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على الاصل الاول اي يقتضي كراهة ضده

على غير ترتيب لامت يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خاصة ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروها عنده لا مفسد اللصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه جبهته النجس لاجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة اعني الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب تاركها او لا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا الاول هو السنة والثاني النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك كذا المكروه في اخوات المباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصلوات وكيفيتهما كلها متعين متعين لا زيادة فيه ولا نقصان وثابت بدليل مقطوع لا يحتمل الشبهة فلا يقال انه يتناول لبعض المباحات والنوافل الثابتتين

كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تبنا ولها اقسام كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج بحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابنائهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية هو ادائها بالبدن في اليها اعطائها او انابة كوكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن احترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاونون بها فان المتهاونون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبار للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متاولا فلا فاما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى الشهوي مما توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين ونحاها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى دون القسيم الاتي انما هو اطلاق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض قال الشافعي رح مطلقها طريقة
النبي عم اذ اليطلق لفظ السنة بلا قرينة لا اليطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو سنة اراد بها سنة النبي
عم هي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يوخذ للمرأة نصف ما يوخذ للرجل و اذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى
تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
كاللوم والعتاب ويسمى جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا
لو اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى
والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء
كلها لا قصد منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر
فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاتب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري
حال الذم والعتاب في الزائد على الركعتين للمسافر نفل بهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكره الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم
فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل
بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاءه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى لا اتمامه والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء في الصيام الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

في مقابلتهما مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجازا اذ هي صارت بمنزلة العزيمة وقائمة
مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد
كانت الرخصة اتم المجاز كاشبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت
العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
اي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام
حكمه معا وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف
عنه ومع ذلك رخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة
عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر
بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان
بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك هو حدوث العالم والنصوص
الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب مع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو
شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى
باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة
كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه
الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر
جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت راسا
وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام اي كجناية المكره على احرامه
يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق والعزم

142

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى المخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على
قوله وترك المخالف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال
الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت
عاجلا وحق المالك على بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه
اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه
كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تع وكذا الواعظ بالمعروف في صورة الخوف
او لم يتناول مال الغير مات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما مرت
والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان
السبب قائم ثم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غيرا حق كالمسافر
اي كافطار المسافر يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب الاداء
الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال
سببه هو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي
رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان
ذلك محمولا على حالة الجهاد وللتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف قوله على كمال
سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار
وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت
طابت وتمكنه بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون
وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ
بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى
بالاتفاق كما اذا كان بلد الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات يموت آثما لما اتم نوعي المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال سقط عنا مشروع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

١٤٣

[illegible]

والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل ای المواثیق اللازمة کالغل والاظهر انهما جمیعا کنایة عن الامور
الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلک مثل قطع الاعضاء الخاطئة
وفرض قطع موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة فی غیر المسجد وعدم التطهیر بالتیمم
وحرمة اکل الصائم بعد النوم وحرمة الوطی فی لیالی رمضان ومنع الطیبات عنهم بالذنوب وکون
الزکوة ربع المال وعدم صلاحیة الزکوة الغنائم لشیء الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة
بحسنة لا بعشر وکتابة ذنب اللیل بالصبح علی الباب ووجوب خمسین صلوة فی کل یوم ولیلة وحرمة العفو عن
القصاص وعدم مخالطة الحائضات فی ایامها وتحریم الشحوم والعروق فی اللحم وتحریم السبت
وفرضیة الصلوة فی اللیل وامثال ذلک کثیر ثم رفع کل هذا عن امتنا تخفیفا وتکریما فسمی
ذلک رخصة مجازا لان الاصل لم یبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احیانا اثمنا وعوتبنا
وکان القیاس فی ذلک ان لا یسمی الا نسخا وانما سمیناه رخصة مجازا ههنا والنوع الرابع ما سقط
عن العباد مع کونه مشروعا فی الجملة ای فی بعض المواضع سوی موضع الرخصة فمن حیث انه لم یبق
فی موضع الرخصة کان من تتمة المجاز ومن حیث انه بقی فی موضع آخر کان اقرب الی الحقیقة فیکون
بالقسم الاول کقصر الصلوة فی السفر فیه مسامحة والاولی ان یقول کسقوط اکمال الصلوة فی السفر لیکون
قرینه یطابق اصله لکنه عبر بالحاصل تخفیفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا یجوز العمل بالعزیمة عندنا
مع رخصة ترفیه والاولی الاکمال لقوله تعالی واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم ان یفتنکم الذین کفروا علق القصر بالخوف ونفی فیه الجناح فعلم ان الاتمام هو الاکمل نحو قیل انه لما نزلت
الآیة قال عمر رض یا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال علیه السلام هذه صدقة تصدق الله
بها علیکم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا یحتمل التملیک اسقاط محض لا یحتمل الرد من
العباد کولی القصاص اذا عفا عن الجنایة لا یحتمل الرد وان کان المتصدق ممن لا یلزم طاعته فممن
تلزم طاعته وهو الله تعالی اولی بان لا یرد واما نفی الجناح عنهم فانما هو لتطییب انفسهم لانهم کانوا مظنة
ان یخطر ببالهم ان علیهم جناحا فی القصر وعلم ان قید الخوف ایضا اتفاقی لا معتبر علیه القصر بعد حرمة الخوف

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال
الضرورة فاذا لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يواخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب
ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار امر لتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة لعله لا يعلم غاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعنده يحنث وعندنا لا
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه قد كان
طاهرا والحدث حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير الماسح
وهذا على رواية الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعده بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام
وكان الاولى ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** الامر
باقسامها من كون الامر موقتا او مطلقا او مضيقا وكون النهي عن الاشياء الحسية او الشرعية او قبيحا لعينه
لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام لان الطلب
انما يكون بالفعل او الكف لها اسباب تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها حيث انها وان كان الموجب
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك النصاب وايام الشهر ... والراس الذي

١٤٥

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء
المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر
المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع انما يجب لحدوث العالم
اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير آثار الاقدام على المسير
فسماوات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان
الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت الا انه غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا
ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب لوجوبها والصوم هذا متعلق
بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهود شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج
الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوبها
والاصل في ذلك حديث فانه يمونه ويلي عليه كالاولاد الصغار والعبيد فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد
الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد
والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا احدثنا الخارج من الارض
تحقيقا يجب العشر ويسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله
تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من زراعته سبب للخراج سواء زرعها او عطلها الا ان يقرو
بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة
الحقيقية والحكمية الصغرى والكبرى على ما عرفت وسبب المعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله
تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح ليكون
مبقيا لنوع الانسان الى الابد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا المختص بالانسان
فخرج الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بالنص والنشر وقد علم
المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات وسببا العقوبات وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات الحدود والكفارات ما تنسب اليه من
قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود لشمولها القصاص والكفارة نوع آخر وسبب القصاص القتل العمد

ق

حد الزناء هو الزناء وسبب قطع اليد هو السرقة ليقال حد السرقة وسبب الكفارة
هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة
فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث القصد رمي
الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب
الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك لمالكه ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة ولما فرغ عن بيان سبب
بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي بما يعرف كون
الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق
البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون سببا له وحادثا به كما يقال كسب
فلان ثم يرد علينا ان الحكم ربما اضيف الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب الرأس
الذي يمونه ويلي عليه فالصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو
البيت والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة
وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة لكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو القول فقط
لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر ولان الاقسام التي مر ذكرها
بحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة ووضع هذا الباب
لبيان ما يختص بالسنن ولم توجد في الكتاب قطعا وذلك اربعة اقسام الاربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طريق
اصول الفقه لا اصول الحديث وان اشترك في بعض الاقسام والقواعد التقسيم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عم اي كيفية حصول هذا الحديث منه عم بطريق التواتر او غيره فاما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي

رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم
يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل ما يحصل به العلم
الضروري فهو سمي المتواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
كما في جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول يتوارد عدد
والآخر يتوارد ان كل ناقل يتصور آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك كان احادا في الاصل فيسمى مشهورا ان انتشر
في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوات الخمس
مثال المطلق المتواتر ودون متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها الا
قيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما
ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يترجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين لا كما يقول [illegible] انه لو اوجب علما
استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان من جحده يعد [illegible] ومن ابى ان يقام عليه دليل [illegible]
الشك في اثباته ويحتاج في دفعه الى مقدمات غامضة دقيقة او يكون اتصل الاحتمال الشبهة صورة اي من حيث عدم تواتره في القرن الاول
فلم يتوقف ذلك كالمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر فنقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب في القرن الثاني ومن بعدهم يعني التابعين وتبع التابعين لا عبرة للاشتهار بعد القرون الثلاثة فان عامة اخبار الاحاد قد اشتهرت في
هذا الزمان فلم يبق شيء منها احادا الا وهو يوجب علم طمانينة الاطمينان ترجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق [illegible]

١٤٠

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر
جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد
علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة
صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عم
بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون
الثلثة ما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك بأي قدر كان فان كلها سواء
في انه لا يخرجه عن الآحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب هو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج من كل جماعة
كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي يذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسير
في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والعيال
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهم
الواحد والاثنان فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب
للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير
الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظ الناس ولا فائدة من الامر
الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى
قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها وانه عم بعث عليا
ومعاذا الى اليمن للقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما بعث الآحاد

لما فعل ذلك بهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع المعقود عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسة والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام قيل لا عمل الا عن علم بالنص ج قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم ولثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه هو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس لك علم يوجبه بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه انه اما معروف او مجهول المعروف اما معروف بالفقه والعدالة والمجهول على خمسة انواع كما تشتغل ببيانه قال ان الراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل جمع عبد الله المراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير بدل ابن مسعود وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وامثالهم رض ابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد اي خبر الواحد المخالف للقياس روي ان ابا هريرة رض لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رض أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول ان الخبر يقين بأصله انما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك بأصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصاره فلم يدرك غرض رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة ترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام فتنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن ايام وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه وليشتري بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها تقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ان يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله الخالي عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

او اختلفوا فيه وسكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبوله فلهذا يقبل واما المختلف فيه فاوردوا في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا يجب بمقابلته عوض كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن ونافع رووا عنه فصار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت كالدخول في تأكيد المهر المسمى فكذا في مهر المثل ~~ ان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلثا فلم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة فرده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث منكر لكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي لا احاديث قبل من السنة بعينه او بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في حق السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في حق النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول جاز العمل به لكن لا يجب فلا يكن مخالفا للقياس وفائدته اضافة الحكم الى الحديث دون القياس الى ان يمكن الخصم فيما يمكن فيه القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام العقل نور

فی بدن الآدمی یضیئ بطریق یبتدأ بہ من حیث ینتہی الیہ درک الحواس أی نور یضیئ بسبب ذلک النور طریق یبتدئ نتیجۃ تلک الطریق من مکان ینتہی الی ذلک المکان درک الحواس مثلا لو نظر احد الی بناء رفیع انتہی درک البصر الی البناء ثم یبتدئ منہ طریق الی انہ لا بد من صانع ذی علم وحکمۃ فمبتدأ العقول ہو منتہی الحواس وہذا فیما کان الانتقال من المحسوس الی المعقول واما اذا کان معقولا صرفا فانما یبتدئ بہ طریق العلم من حیث یوجد فیبتدئ المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتأملہ وفیہ تنبیہ علی ان القلب یدرک العقل آلۃ لہ علی طریق اہل الاسلام عین باطنۃ یدرک بہا الاشیاء بعد اشراقہ بالعقل کما ان فی الملک الظاہر یدرک العین بعد الاشراق بالشمس والسراج وعند الحکماء المدرک ہو النفس الناطقۃ بواسطۃ العقل او الحواس الظاہرۃ او الباطنۃ والشرط الکامل منہ ای الشرط فی باب روایۃ الحدیث الکامل من العقل وہو عقل البالغ دون القاصر منہ وہو عقل الصبی المعتوہ والمجنون لان الشرع لما لم یجعلہم اہلا للتصرف فی امور انفسہم ففی امر الدین اولی وہذا اذا کان السماع والروایۃ قبل البلوغ واما اذا کان السماع قبل البلوغ والروایۃ بعد البلوغ یقبل تحمل الصبی فیہ فلا خلل فی تحملہ لکونہ ممیزا ولا فی روایتہ لکونہ عاقلا والضبط وہو سماع الکلام کما یحق سماعہ ای سماعا مثل سماع شیئ یحق سماعہ من اولہ الی آخرہ بتمام الکلمات المبنیۃ الترکیبیۃ وانما قال ذلک لانہ کثیرا ما یجیئ السامع فی مجلس الوعظ بعد ان مضی شیئ من اولہ او فاتہ ولم یعلمہ المعلم للازدحام حتی یردّ الکلام علیہ بعد حضورہ فمثل ہذا السماع لا یکون حجۃ فی باب الحدیث بل یکون تبرکا کما یوتی بالصبیان فی مجلس الوعظ تبرکا لہم ثم فہمہ بمعناہ الذی ارید بہ لغویا کان او شرعیا لا ان یقتصر علی حفظ الالفاظ فقط لانہ لیس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظہ ببذل المجہود لضبطہ ای حفظہ ولہ تأویل آخر بناء علی ان الضمیر راجع الی المسموع المجہود مصدر بمعنی الجہد ہو الطاقۃ ای ثم حفظ ذلک المسموع بقدر الطاقۃ البشریۃ ثم الثبات علیہ بمحافظۃ حدودہ ای العمل بموجبہ بیدنہ ومراقبتہ بمذاکرتہ ای مع مذاکرتہ حال کونہ مستقرا علی اساءۃ الظن بنفسہ بان لا یعتمد علی نفسہ بالقوۃ الحافظۃ یقول انی لا اترکہ

١٥٤

وهذا كله الى حين اوائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك مع احد اكان او جماعة مع تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى آخر هكذا الى يوم التناد او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهم معناه لانه ما ثبت في الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه في نفسه معجز متعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير مصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه العدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتفريط المعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان الم على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رضي الله عنهما تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل الربوا وعلي رضي الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكتفى به في الشاهد في غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفي ههنا.

والاسلام هو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الا ان في ما قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم حصول هذا المعنى للكفار منقوع وسلم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن يشمل التصديق باسمائه وصفاته بل
من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المتقدم خبر الله والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم
والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان
اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله
تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال
لاعرابي شهد بهلال رمضان أتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل
شهادته وحكم بالصوم وقال للجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله
فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى
اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة
منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت
غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت
غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فيقبل
روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم يقبل شهادتهم في المعاملات
كذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من
رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم
بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان
يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم
او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو
بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بان يقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند يقول سمعت
رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا
اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته و
ذاته فبالطريق الاولى الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت
اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن
الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح
له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحملها
تحمل عنه ليفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث
قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان الا ان ما بعد القرون الثلثة زمان فسق
ولم يشهد النبي عم لعدالتهم فلا يقبل الا الذي ارسله من حجة واسنده من حجة فمقبول عند العامة كحديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل
والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح اما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا
ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي ومخالفته للدليل فوقه فان كان الانقطاع بالنقصان في الناقل
فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ
يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا الا انه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر اذ الاستنجاء لا يتصور بدونه
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وشهرة الحادثة المشهورة

لحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة شهيرة مستمرة كان يحفظ

الموقف من الرجال ثم لم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب اعرض عنه الائمة من الصدر

الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه

مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا

في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول بتأويل ان المراد بالصدقة

النفقة عليه كما قال عم نفقة الرجل على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا وجواب ان اي يكون

الخبر في كل من هذه المواضع الا ربعة مردودا كما في النوع الاول التقسيم الثالث في بيان

محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها

واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه

دون وجه فهذه خمسة انواع هذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او

اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء

بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات

او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع حديها ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث

اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل بشرط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين

في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر

الواحد ولا يثبت الحدود به لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ

بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا

عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود

ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون

والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة

والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين وتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة يتحقق
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان
لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول ان فلانا وكلك
فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل
يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا
كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة
والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان
الخبر غير ملزم في الواقع فلا يعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر
وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل
والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان
التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر ويلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا
يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة لا بد ان يكون المخبر شخصين او واحدا عدلا رعاية للجانبين
اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شيء منهما فرعاية للجانبين قيل فيه
وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا واما اذا كان وكيلا او رسولا من الموكل
والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع
في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم ايضا لمطلق الخبر لا الآحاد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب و
سائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون الها بالبداهة وقسم يحتملهما
على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث الاسلام يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فيجب التوقف وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر

سه وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

١٥٩

لخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود هنا اطراف ثلثة طرف السماع بان
يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف
الاداء بان يلقيه الى الآخر ليتفرع نسخته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة
وهو نوعان بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له أهو كما قرأت عليك
فيقول نعم وهذا احوط الا اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ انت تسمع وفيه احسن لانه كان
وظيفة النبي عم والجواب انه عم كان مأمونا عن الخطاء والنسيان فلا احتياط في تغير
الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب بعد التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يسمي شيخه ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى ان يتصل بالرسول صلعم
ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الحديث
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اي البينة ان هذا كتاب فلان او رسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان لكلام
من الاخيرين او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بينهما ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان آه والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لا بد منها في كل حال ومن المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب مثل الاجازة تصح الاجازة والا فلا اي فاذا اجزنا
بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة او بقراءته لغيره او بسماعه

الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم ثم من ههنا شرع في الطعن
من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا فارتد
ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان
سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود احترز
به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه
زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث
النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلك
يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين
كثيرا يجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكر بصفة غير
مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ
ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس لطعن ايضا على ما قدمنا
وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب
الجهاد ولا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا لكن لا يقول الا حقا كما قال المجرد

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلنا
هن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب
الحديث السن عند مثل ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان
عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية
مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وكثرة مسائل الفقه كما طعن به بعض المحدثين
على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف
حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة
المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يجعلها في بحث معارضة النقليات
في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر
ناسخا كيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما
على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة
صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا
بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات
في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد لم يذكره
في الركن تبعا لمتننا الا انه داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان
النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا
في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا التعارض ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا
لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة
الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلابد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة
لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فصار الى حديث بعده وهو قوله عم
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس
هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يعلم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس
لو كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة
رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روى ان النبي صلعم صلى
صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها باربع
ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة و
عند العجز يجب تقرير الاصول اي واذا عجز عن المصيرين بان تعارضت السنتان او اقوال الصحابة
رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فح يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه
عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر بالبتات وقد طبخ فيها لحومها وروى غالب بن ابجر انه
قال لرسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها ايضا وروي عن ابن عمر انه سئل عن التوضي بما
هو فضالة الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون
نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

١٦٥

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله والسند بالترجيح وجب تقرير كل واحد من التوضي والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والعضو الآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه لا يقال ان الماء لما كان في الاصل طهورا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات اصل الآدمي وهو الحدث فلم يمكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم لما تعارضا ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يقضى الى الشك لانا نقول ان الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمي اي سؤر الحمار مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا انه يعني الجهل اي لا يعني ان حكمه مجهول لا يكون من قبيل الادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه ولما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه لان العمل بالحال ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين لان للمؤمن نورا في القلب التي اعطاها الله لكل مؤمن عند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ما نحن فيه فان ما تروى عنهم روايتان في مسئلة الاحتساب انما هي في زمانين لكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل ولما كان فرغ من بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا والآخر احادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما في اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيعلم ان في الغموس مؤاخذة وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مواخذة في الغموس فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على المواخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مواخذة اخروية وهي الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد حررت فيما سبق باطول من هذا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بالانقطاع وان لم يغتسلن وقرأ بعضهم يطّهّرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان نحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فبمجرد انقطاع الدم يحل الوطي ونحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام لاحتمال عود الدم فلا يؤكد الانقطاع الا ان تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها لكن يرد عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين الا ان يقال يحمل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن ح على طهرن كتبيّن بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر ناسخا للمتقدم كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فيتعارض فيهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قبل تعتد باربعة اشهر وعشر وان كان وضع الحمل من بعد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال تحاجا على علي من شاء

بالهمة ان سورة النساء القصرى اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال
نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناوله فيعمل به وهكذا قال عمر
رض لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة
والشارح جميعا اى لا تعطف على قوله صريحا اى من قبل اختلاف الزمان بدلالة كالحاظر والمبيح
فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان
الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية وجميعا
ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون
النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو
غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او
الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى المثبت اولى من النافى هذه قاعدة
مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل
من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح
بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا لانه لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر العارض
ويبقيه على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وقع الاختلاف
فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى
اشار المصنف الى قاعدة فى ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال الاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف
بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى لم يتحقق اوان تمام
حال الكن عرفان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من
الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل لم يكتف على الظاهر

ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا

بالدليل كان مثله فيتعارضان فيهما ويحتاج بعد ذلك الى فرعه فيجاء مذهب ابن ابان الا فلا

الى نلم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله والا ما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناء

على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل

فجاء مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات

ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المص بتمامها الكن اوردها على غير ترتيب اللف فجاء اولا

بمثال قوله والا فلا فقال مثال النفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رض وكانت

في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله عم ملكت بضعك فاختاري

ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان

عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا

وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا

فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها

كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة

ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي هو ما روي انها عتقت وزوجها

عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست

للعبد علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها عتقت

وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا

الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة

مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم

اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح لم نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج بها واخذ الشافعي حيث لا يحل النكاح

في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح واخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم دون الوطي

فالاحرام ان كان عارضا في بني آدم فهو الحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان حلالا البتة

وانما الاختلاف في البقاء ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر

العارضي فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهي هيئة المحرم

لبس غير المخيط وعدم تقليم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات

وهو ما روي انه عم تزوجها وهو حلال الا ان من اخبر بهذا لا شك انه قد راه عليه السلام في لباس المحللين ثم فلما

تعارض الخبران على السوية احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم

تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله

في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذا التوجيه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس

ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والا لكان الاولى ان

يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض

مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس وحرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي بالخبر به قائلا بلا دليل

ثم جاء آخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان نتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه

الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت

وان كان خبره بدليل نحو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله بنفسه في

الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القي الماء

فيه حتى يتوهم انه القي فيه النجاسة احد فح كان خبر النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة

والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا

في تحقيق الامثلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف في الترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة

وبالذكورة والالوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او

كان واحد منهما ذكرا والآخر منوثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذا القدر لان المعتبر

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عايشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة الفاسقة وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثر رجح على عدد ولعده ان كان في درجة الاحاد واما ان كان في جانب احد وفي جانب اثنان ترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال العضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة متمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان اذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي احدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ليعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشترك بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تع ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانما يصحان موصولا ومفصولا عند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا بأس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولا ومفصولا وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في رائنا وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به لانه عم قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعم وهذا النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك فنشأ الاختلاف في تخصيص

يكون ابتداءً واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان يعلموا انها باي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة لبني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام يتناول الكل واولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعا له في الدين والتقوى لا من كان من النسب فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عم لم يتفطن لذلك لفرط شفقته عليه حتى سال من الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما تتناول الكل وهو قوله

فقال عبد الله بن الزبعري اليس ان عيسى عم وعزير والملائكة قد عبدوا من
دون الله فتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى عم لا ان خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان
كلمة ما للذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعري تمسك
تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء
ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث
الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر
المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى
اصلا فيجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له على الف درهم الا مائة فكانه قال له
على تسعمائة بقدر المائة كانه لم يتكلم به لم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد
الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام
السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان على الف درهم الا مائة
فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا قيل فائدة الخلاف
تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه
لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض
وهو يحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة
على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق
المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان مع ان قوله لا اله الا الله للتوحيد معناه النفي والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

١٧٣

لا اثبات الله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرق قومه فلو سلمنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر المقصة بسقوط الحكم لطريق المعارضة في الايجاب يكون في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح لان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي بالاشارة فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن بعكسه لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية لبيان انتهاء المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فيجعل مبتدأ كقوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اي ان هذه الاصنام التي تعبدونها انهم عدو لي الا رب العلمين اي لكن رب العلمين فانه ليس بعدو لي فانه تعالى ليس داخلا في الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل معبود لكم عدو لي الا رب العلمين فيكون متصلا هكذا قيل ههنا واما الاستثناء الذي تعقب كلمات معطوفة بعضها على البعض بان يقول لزيد علي الف ولعمرو علي الف ولبكر علي الف الا مائة ينصرف الى الجميع

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف وعند
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة
طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار ولنا ان
كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصح
لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه
لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا
بجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضائقة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع
له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق
اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة في وراثة
الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما تخصيص الام بالثلث صار بيانا بان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلها
الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات
والشركات او رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح مشروع فسكوته بمقام الامر بالاباحة وفي حكم سكوت
الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة القت تزوجت رجلا فولدت ولدا ثم جاء مولاها
ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الولد وما خذتهم بالقيمة وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وكان في محضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن
بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس اي دفع ضرر الغرور كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري

فانه يصير اذونا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس بدفع الغرر وبه اجيب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال له على مائة درهم ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في تعيينه وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم وبين المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقه وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام كان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل نبي اني ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور للبداء لو نهية وعندهم يمكن الا ان النسخ شرطه ان يكون من هذه القبيل الا ان الله حكيم يعلم مصالح العباد

فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يأمر المريض بشرب دواء او اكل غذاء اليوم ثم غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مزاجه فيه لم يقل من
المريض اني ابدلت لك الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني
حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في
نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر
فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت المعين وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلاثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن يوسف عم وكل ذلك غلط لانه
من الاخبار والقصص والاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه او تأبيد ثبت نصا او دلالة عطف
على قوله توقيت فانه اذا لحقه تأبيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم لا يقبل النسخ لان التأبيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعد نبينا فلا ينسخ ما قبض
عليه عم وقد ذكروا في نظير التأبيد الصريح قوله تعالى في حق المؤمنين خالدين فيها ابدا وورد عليه
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق العصاة
واما اذا اقترن بقوله ابدا فانه صار محكما في التأبيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار والاولى ما حرره الآد
في نظيره قوله تعالى في المحدودين في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ وشرطه التمكن من عقد
القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد
ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط فيه فضل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فانه يشترط عندهم
زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على
الخمس في ساعته ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها وانما تمكن النبي عم من اعتقاده فقط

وانه امام الائمة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان تمكن من الفعل البتة ثم شرع في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال القياس لا يصلح ناسخا اي لكل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراي لاجل الكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين ان تعارضا في زمان واحد ليعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين ليعمل المجتهد باخر القياس المرجوع اليه لكن لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح كان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالراي الا انما على منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المولفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة فنسخ ذلك بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته لكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالكتاب وهي مسئلة مختلف فيها ونسخ الكتاب بالسنة عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة كيلا يلزم لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول ما كذب الله فكيف نؤمن به ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن

لا منفر عنه في التحقيق ايضا وهو صادر من استهزاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله كلام رسوله ورسوله كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدومه المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الانواع الكثيرة او قوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما اوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب لقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلثمائة آية والآن تعيش على باقي
الصافي من سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن تعيش على ما في المصاحف من اثنتي
عشرة آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل بآية و
عشرين آية في باب القتال منسوخة بآيات القتال وسموا آية القتال عشرين آية منسوخة التلاوة
على ما صاحب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى العشرين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا مزيد عليه في كتب الحنفية [illegible] وان شئت الشافعية فاطول شرح
في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله
عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بآيات متتابعات
وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان فاقطعوا ايديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله
مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب
يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا
الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ
عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده
يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط
عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان
فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا
التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظم التلاوة وجواز الصلوة ومعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ
احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام
ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع
في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله
صاحب التوضيح فقال فصل افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما
استثنى الزلة لان الكلام في بيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام
فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصد للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من تخير في الطريق
فخر منه ثم قام عاجلا انما كان من قصد المرور [illegible] كما كان من قصة موسى عم بالضرب [illegible] على قصد
بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يثبت عليه ثم قال هذا من عمل الشيطان لكن من التعليم النسبة الينا لا لاكره
حقه عم لم يكن [illegible] لا [illegible] في شريعته [illegible] خلفوا في قصد افعاله

لم يقصد عنه سهوا ولم يكن طبعا ولم يكن مخصوصا به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي
عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب والمصنف ترك هذا كله وبين ما
هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب
او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا
علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة
فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون
مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقه في اظهار احكام
الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو
جبرئيل عم فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة
الشك والاشتباه في انه جبرئيل عم او لا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القران
الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه بقوله او ثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من
عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا لكن الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم
لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم ولم تثبت به احكام الشرع وكذا
لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع الباطن

ماينال بالاجتهاد وبالتأمل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عم لان الله تع قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اي اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يعجل بها الى ثلثة ايام او الى ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وان كان اخطاء في الرأي نزل الوحي المتنبه على الخطاء وما تقرر على الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطاءهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من مجتهدي الامة فانهم يقررون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائر كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر سارى بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء ينفعنا وتعلم حزار العلم يوفقون بالاسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكن لنفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كاللبن ويشدد قلوب رجال كالحجارة ومثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيهم على رأي ابي بكر رض فامر باخذ الفداء وقال ليستشهدن في أحد بعدهم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر

ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض
لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات او مضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يأمر برد الفداء
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقضه وهذا كالالهام اي الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وانه لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء
حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم
شرع في بحث شرائع من قبلنا من حيث انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا
مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المصنف بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما بهوى انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله
تع وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او
دلالة بان في ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل به وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح تفرع عليه اكثر
الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا الحكم باق علينا وكذا قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه يدل
على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تع انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في
قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال في آخره ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار

صارت تلك جزءاً من ديننا وقد قال الله تعالى لنبينا عم اولئك الذين هدى الله فبهداهم

اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بالسنة فقال تقليد الصحابي واجب يترك به

القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع

من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وان لم يسنده اليه ولئن سلم انه ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي

الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية

على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه تعين جهة

السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه وخطأ

فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس

او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخرين فتعين

البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة

رح وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر بدركه

فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام و

لياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس

يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرءة وقد باعت بائة

بعد ما شرت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله

ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير ما لا يدرك

بالقياس مما يدرك بالقياس فانه رح بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام

قدر راس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر راس المال في السلم ان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض

وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية ولا حاجة

الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه

كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن

مشترك قوله كالقصار في منتهى الارب قصار گازر فوله اذا ضاع الثوب اي بلا صنعه قوله فانهما اي الصاحبين قوله تقليدا لعلي رضي الله عنه ولامام المسلمين

الى بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما قوله حيث ضمن الخياط الخ كما رواه ابن ابي شيبة كذا قيل واورده علي القاري ايضا قوله فلا يضمن فان الضمان انما ضمان

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي الا في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف منهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما اليعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فمختلف العلماء في تقليده بعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلدان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن رض وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا اجيز لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة لانه اسم الفداء لاسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان اشتهرت فتواه في زمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه
ولم يترجح عندهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع
في بيان الاجماع فقال **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين
صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا
على هذا ان كان ذلك الشيء من باب القول وشروعهم في الفعل ان كان من بابه اي كان
ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي
بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة
ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان
عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين
والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا كأنه قال اهل الاجماع
من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الرأي فانه لا يشترط
فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل

٩٦

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلانى ان الاجتهاد ليس شرطا فى المسائل الاجتهادية ايضا بل يكفى قول العوام فى انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعنى قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبى عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول فى علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اى نسله واهل قرابته لانه عم قال انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى وعندنا شئ من ذلك ليس بشرط بل يكفى المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر ليس كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعى رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابى حنيفة رح يعنى اذا اختلف اهل عصر فى مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منهما قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابى حنيفة رح وليس كذلك فى الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين نظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند على رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضى بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابى حنيفة رح فى رواية الكرخى عنه

لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح ثم الشرط اجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة من شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية اي العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون ان قوة الحبل المؤلف من الشعرات امثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالالهام وتوفيق من الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والمختار

انه لا بد من داع على ما قال المص والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس

اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المص انه لا بد لنقل الاجماع الينا من الاجماع فقال اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القران كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة ونحوها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالخبر المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول عم انما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا احاد او متواتر ثم هو على مراتب اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده مثل الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولايجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اى لبطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعًا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجرى في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندى ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعى واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعى واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدى وبذلت جهدى وطاقتى فيه ولم يسبقنى الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة لقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المتعدى هو

قوله لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى ...

مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان لبعض الناس ينكر كون القياس
حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو
علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مباينا
له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار
الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك
جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال
قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث
معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ
فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في
الكتاب اما المعقول فنقول ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في
قصة عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه تأملوا فيما اصابهم من قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل
والجلاء بسبب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لتكفوا عنها احترازا عن مثلها من الجزاء
فيصير حاصل المعنى فتأملوا يا اولي الابصار في احوال الكفار وتأملوا انكم ان تقصدوا العداوة والكفر
والتكذيب فتبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلوا وتلك الكفاية هذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التأمل فكما ان العداوة علة للعقوبة فحكمه يتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك

العلة الشرعية علة الحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح
بالدليل المعقول في الحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لما كان امرا على وجه من كل
رد الشيء الى نظيره الى كل ما فى حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا ثابتا
باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل في العقوبات لورودها فيها كان اثبات حجية القياس
عقلا اثباتا بدلالة النص لا بالقياس الا يلزم الدور كذلك التامل في حقائق اللغة لا استعارة
غيرها لما شائع بيان كالاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان تامل مثلا في حقيقة الاسد
وهو الهيكل المعلوم في نهاية الجرءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد من التامل في العقوبات
للاحتراز عن اسبابها والتامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس
عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان القياس في كونه ردا للشيء الى النظير ثابت
في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وبروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة
بالحنطة والحنطة بكيل فقوبل بجنسه وقوله مثل بمثل حال لما تقدم
كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والامر
للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى
وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب لنفس البيع واراد بالمثل القدر
يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا
بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون الفضل
الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات

حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان اي ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون

اشالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك القدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر

كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يلزم الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بعبارته ولذا قال المراد

بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية

فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص هو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان

مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا

من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد

فی وقعة احد فامرہم عمر بالخروج من المدینة فاستمهلوا عشرة ایام وطلبوا الصلح فابی
عم علیہم الا الجلاء فاخرجہم الله من المدینة لاول الحشر والاخراج حال کونکم یا ایہا المسلمو
ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا ای الیہود انہم مانعتہم حصونہم من الله فاتاہم الله ای عذابہ
وحکمہ بالجلاء من حیث لم یحتسبوا ذلک وقذف ای القی الله فی قلوبہم الرعب حال کونہم یخربون
بیوتہم بایدیہم وایدی المؤمنین لحاجتہم الی الخشب والحجارة فحملوا اثقالہم ہذہ علی جمال
کثیرة وخرجوا منہا واستوطنوا بخیبر ثم اخرجہم عمر رض من خیبر الی الشام ہذا التفسیر الآتیة
فالاخراج من الدیار عقوبة کالقتل حیث سوی بینہما فی قولہ ولو انا کتبنا علیہم ان
اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوہ الا قلیل منہم والکفر یصلح داعیا الیہ فکلما
وجد الکفر یترتب علیہ الاخراج واول الحشر یدل علی تکرار ہذہ العقوبة وہو اجلاء
عمر رض ایاہم من خیبر الی الشام قبل حشرہم یوم القیمة ثم دعانا الی الاعتبار فی قولہ فاعتبروا
بالتامل فی معنی النص للعمل بہ فیما لا نص فیہ فنعتبر احوالنا باحوالہم ونحترز عن مثل ما فعلوا
توقیا عن مثل ما نزل بہم فکذلک ہہنا ای فی القیاس الشرعی نتامل فی علة النص
فنعدیہا الی الفرع لنثبت حکم النص فیہ الاصول فی الاصل معلولة دفع لمن توہم انہ لا یلزم
ان یکون النص معلولا حتی یعدی الی الفرع بالقیاس یعنی ان الاصل فی کل اصل من الکتاب
والسنة والاجماع ان یکون معلولا بعلة توجد فی الفرع وان کان یحتمل ان لا یکون معلولا
او یکون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فی الفرع الا انہ لا ینبغی ان یکتفی بہذا القدر بل لا بد
ذلک من دلالة التمییز ای دلیل یدل علی ان ہذہ ہی العلة لا غیر کما یعلم فی قولہ عم الحنطة بالحنطة
من المقابلة ومن قولہ مثلا بمثل کون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلک من قیام الدلیل
علی انہ للحال شاہد ای علی ان ہذا النص فی الحال معلول مع قطع النظر عن کون الاصول فی
الاصل معلولة فقولہ للحال معناہ فی الحال وقولہ شاہد یعنی یعرف بہ معلولا لانہ اذا کان معلولا بعلة
جامعة کان شاہدا علی حکم الفرع والحاصل ان ہہنا ثلثة امور الاول ان الاصل فی کل نص ان یکون معلولا والثانی

ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول لقطع النظر عن تلك الاصل والثاني
ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا ثبتت هذه
الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغةً وشريعةً كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان
لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه الباء في بحكمه داخل
على المقصور المعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان
حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على
حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على
حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي
ان يقاس عليه من هو على حال امنه كالخلفاء الراشدين لئلا تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا
الحكم وقصته ما روى ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه
وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
انك وفيت الاعرابي بثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة
فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه
غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره
كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ
القياس يقتضي فساد الصوم به دائما لفوات ركنه

لقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطئ المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا الثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني و المجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم احد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت والاصح ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم انما لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه الكون هذا التعليل تغيير للحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم اطلاقهما في الفرع عن الغاية الا ان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة
وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين
العبادة والعقوبة وقيل هو اهل لا لتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي تخلفه الصوم
ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره
تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر
الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس
الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو
منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم
لكنه لقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكره الانسان والحاجة الى فلم
يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعنا هما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس
ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تتفرع على اصول مختلفة ولا اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في
الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقاس
على رقبة كفارة القتل وتقييده بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا احتياج الى القياس
مع وجود النص هذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم
بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه
لو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله انما صرح بتقييد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا ثامنا
فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى تغاير حكم النص لا تغييره كما كان عليه سواء انه تعدى الى الفرع
نعم ونحن خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بموجب اسلوب تعذر ثم لم
ان لا تتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا

١٩٧

بالقدر والجنس عدّيتم الى غير الطعام فقد خصّصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولابد ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلابد من تاويل في احدهما فالشافعي رح يأول في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نأوّل في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما الا انا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الاحوال الكثير لا القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالة النص حال كونه صاحبا للتعليل لا اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سؤال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى ما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعلى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب

199

ثم اوجب ما الاسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذ الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية واقبلهم عندها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف لعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفي الا بالاداء فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان يستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان في ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا فقط الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي اضافة الحكم

200

الحكم في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص فيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه مالم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك المعنى مما اشتمل عليه النص بالصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال النص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظير الاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع يفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وانكان الاصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون يجب على النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي رح لعليل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا وانما وجب انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم يعني هذا المثال هو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي ما يفهمه كل احد كالطواف لسؤر الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي ما يفهمه البعض دون البعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح

الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ويقابل له اي يجوز ان يكون
ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله
صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزي ان احج
عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال
فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين
وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفردا او عددا
الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة
النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما
لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف واما الجلي
والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم
للوصف اذ لم يجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء
كان وصفا او اسما او حكما على ما سياتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس له تابع ويجوز
في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف
في سور الهرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة التي مرت الآن ثم شرع
في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة
صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما اشترط في الشاهد
للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل
قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب
اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله ظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان يظهر اثر الوصف في
جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس او ان يظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به فهذا الطريق
الاول وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين

ذلک الحکم وهو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سور الهرة والثانی ان یظهر اثر عین
ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکره المصنف رح کالصغر ظهر تاثیره فی جنس حکم
النکاح وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یوثر جنسه فی عین
ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوة المتکثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والصغر
تاثیرا فی عین اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثیرا فی جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الرکعتین
وهذه الاقسام کلها مقبولة وقد اطال الکلام فیها صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح
فقال ونعنی بصلاح الوصف ملائمته وهی ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن النبی صلی الله علیه وسلم
وعن السلف بان تکون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبی علیه السلام والصحابة
والتابعون ان لا تکون نائبة عنها کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح جمع منکح بمعنی النکاح
وقیل جمع منکوحة وهو ضعیف وختلف فی علة ولایة النکاح فعند الشافعی رح هی البکارة
وعندنا هی الصغر وبینهما عموم وخصوص من وجه فالصغیرة یجوز ان تکون بکرا او ان تکون
ثیبا وکذا البکر یجوز ان تکون صغیرة وان تکون بالغة فالبکر الصغیرة یولی علیها اتفاقا
والثیب البالغة لا یولی علیها اتفاقا والثیب الصغیرة یولی علیها عندنا دون الشافعی رح والبکر البالغة یولی
علیها عند الشافعی رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثیر فی ولایة النکاح لما یتصل به من العجز اذ الصغیرة عاجزة
عن التصرف فی نفسها ومالها ولا تهتدی الیه سبیلا وقد ظهر تاثیره فی ولایة المال
بالاتفاق فکذا فی ولایة النکاح فانه ای الصغر موثر فی اثبات الولایة مثل تاثیر
الطواف فی طهارة سور الهرة لما یتصل به من الضرورة والحرج فی کثرة المزاولة والمجئ فالحاصل
ان وصف الصغر الذی نحو الی ولایة النکاح موافق لوصف الطواف الذی قال به النبی علیه السلام فی
سور الهرة فی کونهما مفضیا الی الحرج والضرورة فکما ان الطواف فی الهرة صار ضرورة لازمة للطهارة
السور فکذا الصغر فی النکاح صار ضرورة لازمة لولایة النکاح دون الاطراد

٢٠٢

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي ليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرة
دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد ان الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا
فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه
وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو حجة عندنا
ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه
علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي
مثل الاطراد في عدم صلاحيته لدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي رح
في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال كما هو ليس بمال
لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين او رجل وامرأتين
وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه
مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة
النساء قط والنص هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل لكنه لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت
بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله
ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان
عدمه يمنع وجود الحكم من جهة آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من
غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على
الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي لان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب متعينا فانتفى
الضمان ضرورة وكذا قوله المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب الخمس في الغنيمة ليست الا ايجاف
المسلمين بالخيل ونحوه ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال

في عدم صلاحيته للدليل معناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال مثل ما حكم في الماضي
وحاصله بقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل هو حجة عند الشافعي رح
كبقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي
اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود فلا بد له
من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين لا يبعث بعده احد
ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله
ووقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لبقائه وعدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب
حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة
موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم حاصله فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر
الذي في يده وقال انه بالاعارة عنده كان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع متمسك بالاصل بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا
لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح
للدفع والالزام جميعا فياخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في الشقص ليتحقق فيه
خلاف الشافعي رح فانه لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه لا يقسم
ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا
لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض
الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته
للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع
فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام

الی اللیل فلا تدخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشک لان الشک لا یثبت شیئا اصلا
وہذا عمل بغیر دلیل ای ہذا الاحتجاج الذی احتج بہ زفر رح عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا لان
الشک امر حادث فلا بد لہ من دلیلہ فان قال دلیلہ تعارض الاشباہ قلنا ہو ایضا حادث
لا بد لہ من دلیل فان قال دلیلہ دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضہا قلنا لہ ہل تعلم ان
المتنازع فیہ من ای قبیل فان قال اعلم فقد زال الشک جاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بہ
وعدم الدلیل معہ وہو لا یکون حجۃ علینا والاحتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع بہ الفرق عطف
علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیتہ للدلیل التمسک بالامر الجامع الذی لا یستقل بنفسہ فی
اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع بہ الفرق بین الاصل والفرع حیث لم یوجد ہو فی الفرع کقولہم
فی مس الذکر ای قول الشافعیۃ فی جعل مس الذکر ناقضا للوضوء انہ مس الفرج فکان حدثا کما اذا
مسہ وہو یبول فہذا قیاس فاسد لانہ ان لم یعتبر فی المقیس علیہ قید البول کان قیاس المس علی نفسہ وہو
خلف وان اعتبر فیہ ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض ہو البول الموجود
ولم یوجد فی الفرع وقد عارض ہذا القیاس الحنفیۃ معارضۃ الفاسد بالفاسد فقالوا ان اللہ تعالی مدح
المستنجین بالماء فی قولہ فیہ رجال یحبون ان یتطہروا ولا شک ان فیہ مس الفرج فلو کان حدثا
لما مدحہم بہ وہذا کما تری والاحتجاج بالوصف المختلف فیہ عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی
عدم صلاحیۃ الدلیل الاحتجاج بالوصف الذی اختلف فی کونہ علۃ فانہ ایضا فاسد کقولہم فی الکتابۃ
الحالۃ ای الشافعیۃ فی عدم جواز الکتابۃ الحالۃ انہا عقد لا یمنع من التکفیر ای اعتاق ہذا
العبد المکاتب بالتکفیر فکان فاسدا کالکتابۃ بالخمر فان ہذا القیاس غیر تام لان فساد الکتابۃ
بالخمر انما ہو لاجل الخمر لا لعدم منعہا من التکفیر والکتابۃ عندنا لا تمنع من التکفیر
مطلقا سواء کانت حالۃ او مؤجلۃ فلا بد للخصم من اقامۃ الدلیل علی ان الکتابۃ المؤجلۃ
تمنع من التکفیر حتی تکون الحالۃ فاسدۃ لاجل عدم المنع من التکفیر والاحتجاج بما لا شک
فی فسادہ عطف علی ما قبلہ ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لا یشک فی فسادہ

٢٠٥

بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات ثلث ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية لا يتأدى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علّم نبيه عم الاحتجاج بلا احد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعم وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم لطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يأتي التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي وقال البعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمه الذي يجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من مثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

٢٠٧

وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
والنسيئة ينبغي اي تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا يشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال لاثبات صفة الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولكنه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر
والمراد الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا
ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا بقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن فالتعليل من جملة ما عليل للتعدية حكم النص اي ما لا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل لمساويه في الوجود وجائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور
الدليل لنا ان دليل الشرع انما يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد
العمل ايضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى
التعدية والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه انما هو الى الشارع اما كون
سبب وشرط او حكم ثابت بنص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك
في الحكم جائز بالاتفاق اذ هو وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند
فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فانكار المصنف رح تابعا لفخر الاسلام
كما هو الظاهر بمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان ذلك تارة على
سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه
بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي
شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار
الى الاستحسان فبين نظير كل واحد بقوله كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه
لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا مثلا بان يخرز لخفا
بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكنا
تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال
للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج
منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجيسها وطهارة سؤر

له اي يسلم

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام
والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما
تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي فضلا عن الميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط
لعابها النجس بالماء ثم لما اختار ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في
تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر
فقال ثم لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقول الشافعية من اهل الطرد قدمنا
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه
لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها
من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير الذي مر آنفا فان الاستحسان
فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان
ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه عمل بما
سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزئه الاصل
في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع
في موضع آية السجدة ونوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف من الحيلة
يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع
دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره لكن خفي فساده
وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها انما المقصود التواضع والركوع في الصلوة
يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام
سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود كالسجدة والسجود كالسجدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

من الركوع والسجود

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي نقابل الجلي بخلاف
الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل الوجه ترى
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا
اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف
فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فيلزمه ان يسلم
المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه
وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره
فيكونان مدعيين من وجه منكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع
هذا الحكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع
والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ
القاضي البيع كما كان يفسخ في المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان يختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر
عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني
اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فحينئذ كان القياس
من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع
شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان
غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى الموجر
والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس
والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس
والاستحسان تكون به فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

و وجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام ويستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفقها وجمعها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة واقسامها مع اقسام الكتاب في ذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد وما له مدخل في المشترك والمجمل امثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه بنا الفقه ولهذا بين حكمه على وجه تضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لذكره قريبا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف احد لكن لا العلم وذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد وهي العدد وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله كيف يجتمعان في الواقع ونفس الامر وقدره وهذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسب جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما ان كلهم مصيب في العمل وان الواقع على ما عرف في مقدمة التنوير مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطي فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل والقول بتضليل الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين العظام بل احدهما بالحق والآخر في الحسن

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة وان الحق فيها واحد
بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض
يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة
اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطي انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده
فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر في معرفة الحال فكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطي له
اجر والمصيب له اجران قد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود
عم لشيء فاخطأ فيه وسليمان عم لشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها
سليمان وكلا اتيناه حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان
اتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا
آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال
مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة
خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة
على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة
المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع ان الجلد
والقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد فى محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا الفصل يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول
لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان فى بيان المانع يلزم التناقض اذ ادعى تمام العلة
ثم لم يعمل بها ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا الخلاف بيان عدم وجود الدليل الخ لا يلزم
فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان ذلك فى الصائم اذا صب الماء فى حلقه بالاكراه او فى النوم لم
يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك يلزم عليه الناسى فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه من جاز
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعنى قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا انتفى الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وبقى الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلل فجاننا
ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة ثم على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهى
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورته ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد هذين القسمين
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جعلها بالنوع
الحكم خمسة لئلا يرد عليه الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع فانه وجد العلة تماما ولكن
لم يبتدء الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لم يتم حتى تمكن
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولا تمامه حتى يمكن المشترى من التصرف فى المبيع لا يمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان الرد
فلا يكون لازما ثم لما فرغ المص عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل منهما ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن نفعها على وجوه اى القول بالتاثير

والموثرة لنا وتدفعها الشافعية بتحيلهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علماء المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر والتصرف فيه بتغيير لبعض القواعد وزيادة عليه ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى بتعيين النية بان يقول اصوم غدا نويت لفرض رمضان فلابد من التعيين والعلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اذ انما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس وتخرج فعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان التعيين من جانب العباد وقصد والتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فى المكان يصاب بمطلق اسمه لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان تفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى اربعة بالاستقرار لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى ادعيته وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشارح فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا تجب الكفارة لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشارح فى اثبات الولاية على البكر البالغة انها بكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح

٢١٥

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الراس لما لم يستوعب الفرض الراس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن توجيهه فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا احتياج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر وان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر بمعنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى التفحص عن عدالة الشاهد وكذا المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعي كونه علة ويعبر عنها في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي الافتقار الى النية فانهما اذا كانا طهارتين ينبغي ان يستويا في النية بالاتفاق فيكون في الوضوء كذلك فيقول له انه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه طهارة ولا يفترض فيه النية فلا بد ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان يقول ليس معناه حقيقة الطهارة

وهو معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة عن نجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بخروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول ايضا مبسوط ولكن لما كان المني اقل خروجا وجب الغسل فيه لتمام البدن الخارج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا فلو وجب غسل كل البدن بكل خروج لعظم الحرج فاقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول اما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ما ثبت في الشرع تطهيره مطهرا بطبعه فلذا احتاج الى النية اما المؤثرة فليس للسائل منها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع لما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب فقلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة فقلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع فقلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة والى هذا اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتي وتفسير يجب دفع كل نقض بطرق اربعة لا يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها ومن المجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعي رح

ما اذا لم يسيل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اى نمدفع هذا النقض بالطريق
الاول لعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل بادٍ ولان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم
فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العرق وانتقل
الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم
المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج
دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب لا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله
ولكن يقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث
ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد
الخروج ولو يرد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله لو يرد عليه ما اذا لم يسيل يعنى لو يرد علينا من جانب
الشافعى فى المثال المذكور بطريق النقض ايرادا ان الاول فمعناه بطريقين الثانى صاحب جرح
السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى
بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض
من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول فى ذلك حاصل فان البول
حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلس البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا
فاذا لزم صار عفوا كالبول المقيس عليه فصار مجموع وجوه النقض اربعة ثم بعد الفراغ من
النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال اما المعارضة فنوعان نوع هى اقامة الدليل
على خلاف ما اقام المعلل الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا
فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب فى اصطلاح الاصول
والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل هو دليل الخصم مناقضة تخلص عن الدليل لكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك تسمى معارضة فيها مناقضة

ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو الواقع حكم شرعي عندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان فالكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا فعارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما يدعيه المعلل الذي هو خصمهم وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والمخلص عنه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب في المال فطريقه ان لا يذكره ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب لا يرد لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وشرط والجلد ليس كذلك فيمكن لنا منعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع او لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك الوجه اي الخصم فان قلبه عدوه فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما يدعيه الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب يجري في كثير من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء يحتاج الى التعيين بعد تعينه فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعيين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين لعدم وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى التعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسد شيء منها من غير افساد كالطهر الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب المضي ثم القضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى هذا عكسا اي هذا القسم بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح ما سيأتي لان الطرد والعكس اي مما يطرد وينعكس وليس هذا مما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول لكن اخلافا اي تشبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير وهي نوع على حدة اي المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في الفرع وهي خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضده لكن الحكم بلا زيادة وهذا النوع الاول منهما

قوله بهذا ... من المعارضة في حكم الفرع

قال ... المعارضة ... بلا زيادة

بان يجعل يكيرعلة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذ قال الشافعي رح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني ههنا ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود لكن الشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد التعيين لم يرد مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة وتغيير عطف على قوله تفسير اي بزيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير او قيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول كلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها اي في الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض ما قلنا ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي رح وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك بالبقاء كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير هو قوله وجب ان يستوي فيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولن يصح الشراء لانه تحصيل الملك ابتداء فيتصل بهذا النوع من الوجه اي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله بتفسير اي بكلام يغاير الحكم الاول

بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح
المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه
المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا اثبت من الثاني ينتفي
عن الاول والعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى ترجيح قول الاول بان الفراش الصحيح اولى من صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه والاول من الغائب فيظهر
فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة المعارضة
في علة المقيس عليه بان يقول المعترض دليل دال على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع
وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول
كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار
وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل في المسئلة المذكورة بان العلة في
الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم
يكن وصفه متعديا فنساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة
لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل

اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل النظر

فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باعتبار معناه فانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة حينئذ لانه اتى السائل لعلة ليقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته معا مثاله ما قال الشافعى فى اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جعل منا المفارقة قال فى جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة فى علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هى كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال انما كان مقبولا فى نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان يحرره على سبيل الممانعة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع يتوقف على اجازة المرتهن فيجوز فسخه لا الابطال انت فى الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك

لما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اى احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فالبينات للمجيب الترجيح صار منقطعا وان تمكن السائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة فى القياس واما المعارضة فى النقليات فقد عرف بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا اى يكون فضل احد المثلين الا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون ذلك الشئ الذى يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للدليل غير قائم بنفسه حتى يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس آخر بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير فى جانب قياسا وفى جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده وللكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيدها بل يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الكل سيان

مقدماً على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدماً على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدماً على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلاً رجلٌ جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يده وحز الآخر رقبته كان القاتل الحاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع المتسمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثاً لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوماً على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص اذ لو كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وانما يقع الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس الاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحاً على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بان يكون وصفاً الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين في النية فيه كصوم القضاء لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي اوردناه فقد تعدى الى الودائع والمغصوب والمبيع في البيع الفاسد اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه ورد المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة لا يشترط التعيين اللازم من حيث كونه وديعة او غصباً او مبيعاً فاسداً لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

علی حکمہ اقوی من ثبات الفرضیة علی حکمها وقیل علیه ان هذا انما یرد لو کان تعلیل الخصم بمجرد الفرض
اما اذا کان تعلیله هو الصوم الفرض فلا یناسب بمقابلته ایراد مسئلة الودیعة والمغصوب والبیع
الفاسد بکثرة اصوله ای اذا شهد لقیاس اصل واحد ولقیاس آخر اصلان او اصول ترجح هذا علی الاول
والمراد بالاصل المقیس علیه ولا یکون هذا من قبیل کثرة الادلة القیاسیة او کثرة اوجه الشبه للشیء فان هذه کلها
فاسدة وکثرة الاصول صحیحة کقولنا فی مسح الرأس انه مسح فلا یسن تثلیثه فان اصله مسح الخف والجبیرة
والتیمم بخلاف قول الشافعی رح انه رکن فیسن تثلیثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العکس
اذا کان وصف یطرد وینعکس کان اولی من وصف یطرد ولا ینعکس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط و
الانعکاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فی مسح الرأس انه مسح فلا یسن تکراره فانه ینعکس الی قولنا ما لا
یکون مسحا فیسن تکراره کالغسل العجب ونحوه بخلاف قول الشافعی رح انه رکن فیسن تکراره فانه لا ینعکس الی
قولنا ما لیس برکن لا یسن تکراره فان المضمضة والاستنشاق لیس برکن ومع ذلک یسن تکراره ثم اراد ان
یبین حکم تعارض الترجیحین فقال واذا تعارض ضربا ترجیح کما تعارض اصل القیاسین کان الرجحان
فی الذات احق منه فی الحال ای من الرجحان الحاصل فی الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها فی
الوجود والظهور للتابع فی مقابلة المتبوع فینقطع حق المالک بالطبخ والشیء تفریع علی القاعدة المذکورة
ذلک بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ینقطع عندنا حق المالک عن الشاة و
قیمتها للمالک لانه تعارض ههنا ضربا ترجیح فانه ان نظر الی ان اصل الشاة کان للمالک ینبغی ان یاخذها
المالک ویضمنه النقصان وان نظر الی ان الطبخ والشیء کانا من الغاصب ینبغی ان یاخذها الغاصب ویضمن
القیمة ولکن رعایة هذا الجانب اقوی من رعایة المالک لان الصنعة قائمة بذاتها من کل وجه والعین هالکة
من وجه فحق المالک فی العین ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب فی الصنعة ثابت من کل وجه فکان
الصنعة بمنزلة الذات والعین بمنزلة الوصف وان کان الامر فی ظاهر الحال بالعکس اذ کانت الشاة
اصلا والصنعة وصفا علی ما ذهب الیه الشافعی رح اشار الیه المص بقوله وقال الشافعی رح صاحب الاصل
وهو المالک احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجری الشافعی رح علی ظاهر

وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال الترجيح لغلبة الاشباه و
بالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي ثم مثال غلبة الاشباه
قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز
اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت
بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس الى التعليل
وهو الحفنة والكثير والكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل
بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده
على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده
او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح
للتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد او ذات
ودفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اي واذا ثبت دفع العلل الطردية
والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على التقسيم من كلام البعض كانت غاية ان يحتج
الى الانتقال غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بالا انه اذ استهلاك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ فينتقل المعلل الى علة اخرى
يثبت بها العلة الاولى واعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما
اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا
قائل بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد اذ استحق العبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

٢٢٥

بالعلة المذكورة ولقولنا في العقد الموجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه الا ان النقصان انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت السائل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق ثم انتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندنا هذا العقد لا يمنع التكفير لكن المانع نقصان الرق فنقول العلل بهذا العقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال هذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون منقطع البحث في مجلس المناظرة والتزام ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على ان ابراهيم قد انتقل في علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم عم ربي الذي يحيي ويميت قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله و محاجة الخليل عم مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة لكن لما لم يفهم اللعين مراده ما فمراد الخليل ان يقول اني الذي يحيي باماته بل اطلاق وقتل عليك ان يميت اي بقبض الروح من غير آلة ويحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه عن الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لا ينقطع مجلس المناظرة بتغيير قوم بالعجز ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس** يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا انما هو للتعدية لو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان الحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به

الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب الفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها في بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس لسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف لكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فينعكس الاحكام الرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله باخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه ويصح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منهما هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او تكرار الجزء الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة لان المال

قوله من الدية اي الواجبة على القاتل قوله ونحوه كالطلاق قوله لا المذكور عن قريب اي حق العباد قال التصديق اي بالقلب والاقرار اي باللسان قال
مستبدا استبدادا تنها كاري ساختن ومنفرد بكاري شدن كذا في المنتخب قال عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعا قال في حق الحكم

فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع ثم منها اصول
لواحق وهي الزوائد وهي النوافل العبادات ومنها عقوبات كاملة في كونها اجزية كالحدود وهي
حد الزنا وحد الشرب حد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة وهي حرمان الميراث بسبب القتل فان
العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه هذا قاصر ولهذا لا يجري في الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة
ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها
المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرطها الاغنياء لكن فيها
معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما انهم بالنفقة
والولاية وجب ان يهتم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض
التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لا يترك الارض في يده واحالها الى آخر ولكن فيها معنى العبادة حيث
يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم ومحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولو لم يؤد الخراج السلطان ينزعها واحالها الى آخر ولكن فيه معنى
العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا وعبدوا الآخرة وراء ظهورهم ثم حق قائم
بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداء بل يستبقاه الله تعالى لاجل
انه تولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي
ان يكون المصاب والغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب بعد اخماسها للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا
المعادن فانها اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل
للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق للعباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من
الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جميعها سواء كان حقا لله او للعبد المذكور عن قريب
تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق
والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا

٢٢٩

بان لقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرا الاقرار مقام مجموع التصديق

والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير

الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت

اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى

دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل في ذلك خلف عن اداء الصغير

لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا

الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت له اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي

رح ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان

بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء

والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل

التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين لان

الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتنبني عليه اي على هذا الاختلاف

المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء

لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر انهما كان لا يجوز عند محمد وزفر رح

لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة

لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط كون الخلف خلفا

الاصل عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل

الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمرة

احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور

البر الذي هو الاصل فان رح بان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء

يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه والاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له وانا القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل في تعليق الاحكام

فاربعة الاول السبب هو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه

الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ولكن لا الى العلة لا توجد فيه صفات

الى الشرط والعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة

ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة

لكن تتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب

والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا ما سيأتي كدلالة انسان على مال انسان

ليسرقه او نفس ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة

له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل

السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل شيء يفعله المدلول البتة بل العقل يتوقف فيه

على تركه مع الدلالة وان وقع منه السرقة والقتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا لا صاحب علة ولهذا

فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه الا انه صار سببا محضا لكن افتى

المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه اما المحرم الدال على صيد فانما

ضمن جزاءه لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا

للحفظ الملتزم وان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم المفضي اليه السبب صار للسبب حكم العلل كوجوب

الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة هذا

هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن تخلل علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها

فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطئها في حالة السوق والقود وتتخلل بينه وبين التلف ما هو

علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان

احدهما قائدا او سائقا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل

والقيمة ولا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا تجب عليه الكفارة والقصاص

بان يقول والله لافعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او
حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين عقدت
للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث
بدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا
مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله المعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال
ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو
بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط
الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح ثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح تظهر في
قوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده صورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد
دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يبق قوله انت طالق وقت التعليق
الا مجازا محضا ليس له ثبوت الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا لبقائه لان اليمين محلها الذمة وهي موجودة
فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق
وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى
قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان ما وجد من الشبهة لا يثبت الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل
بطل واي الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان
الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للمغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين
ولو لم يكن لها ثبوت بجهة لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في حال التعليق شبهة التنجيز فيقتضي المحل فعند فوات المحل بطل
زفر رح لم ينظر الى هذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان
قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلما كان هذا جائزا ففي
المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق رح فاجاب عنه المصنف رح بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا

ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط في معنى هو حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه في شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بما بحكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف سبب للحال بمقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب للحال لكن تأخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يسمى سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه في النائي العلة وهو المضاف اليه وجوب الحكم ابتداء احتراز عن السبب العلامات وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهي سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان يكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بان يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان يكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان الخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المصنف لم يذكر ما هو لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الاسباب ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
اى العارى عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وهو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثانى علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط وهو الذى ادخله فيما سبق فى السبب المجازى مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له فى الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك يتأخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتأخر الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذى سبق فى اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتأخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضى الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فى وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان
وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان
ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل وهى معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة فى حيز الاسباب يعنى لها شبه بالاسباب وهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له ثلثة
امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب بعينه
انه جعل العلة اسما ومعنى وحكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا

فی الحجر لا حکما لان الحجر لا یثبت الا اذا اتصل به الموت ستندا والتزکیة عند ابی حنیفة رح فانه علة للشهادة وہی علة للرجم فتکون علة العلة کشراء القریب فلو رجع المزکون لعد الرجم یضمنون الدیة عنده وعندہما لا یضمنون لانہم اثنوا علی الشہود خیرا ولا تعلق لہم بایجاب الحد فصاروا کما لو اثنوا علی المشہود علیه خیرا بان قالوا ہو محصن ثم رجعوا فکذا ہذا وربما یقال انه علة معنی لا اسما ولا حکما للرجم فیکون مثالا للقسم ترکه المصرح ثم قال م وکذا کل ما ہو علة العلة فی کونہا مشابہة للاسباب فہی فی وجہتین لذا ذکرہا فی السبب والعلة جمیعا والخامس وصف له شبهة العلل کاحد وصفی العلة اذا کانت من وصفین کالقدر والجنس للربوا فان المجموع منہما علة اسما ومعنی وحکما وکل واحد منہما وحده له شبهة العلل لیس بسبب محض غیر مؤثر فی المعلول الا ان کان الجزء الآخر ہو العلة لا مجموعہما وربما یقال انه علة معنی لا اسما ولا حکما فیکون مثالا ثانیا للقسم ترکه المصرح ولکن بقی قسم آخر ترکه المصرح بلا ذکر فی المتن وہو علة حکما لا اسما ولا معنی وربما یقال انه داخل فی قسم الشرط الذی فی حکم العلل کحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنی وحکما لا اسما کآخر وصفی العلة فانه ہو المؤثر فی الحکم وعنده یوجد الحکم ولکنه لیس موضوعا للحکم بل الموضوع ہو المجموع وذلک کالقرابة والملک فان المجموع علة موضوعة للعتق لکن المؤثر ہو الجزء الاخیر فان کان الملک جزءا اخیرا بان اشتری قریبه المحرم یکون ہو المؤثر وان کانت القرابة جزءا اخیرا بان اشتری عبدا مجہول النسب ثم ادعی انه ابنه او اخوه یکون ہو المؤثر والمقابل له وہو الوصف الاول یکون علة معنی لا اسما ولا حکما کما نقلنا والسابع علة اسما وحکما لا معنی کالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانہا تضاف الیه فی الشرع یقال رخصة القصر رخصة للسفر وحکما لانہا تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنی لان المؤثر فی ثبوتہا لیس نفس السفر بل المشقة وہی تقدیریة وکذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث یضاف الیه وحکما لان الحدث یثبت عنده لا معنی لانه لیس مؤثرا فیه وانما المؤثر خروج النجس لکن لما کان الاطلاع علی حقیقته متعذرا وکان النوم المخصوص سببا للخروج غالبا اقیم مقامه دار الحکم علیه الآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما فی بیانہا من مسامحات الکاتب من فخر الاسلام الخلف توابع لہم لقول المصرح ولیس من صفة العلة الحقیقیة تقدمہا علی الحکم بل الواجب اقترانہما معا کالاستطاعة مع الفعل وہذا ہو حکم القسم الاول الذی کان علة اسما ومعنی وحکما فانہا ہی العلة الحقیقیة غیرہا التی تقارن الفعل ولا تتقدم

وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا
ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم
واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدم سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي التي يتمثل او نظير والتي تتقدم
على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي قد يقام السبب الداعي والدليل
مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة وسببه لم يبين في اقسامه الآتية بين الداعي والدليل
فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اي قيام الداعي والدليل
اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب
لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف
عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل الحادث ثابتا
على المشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يتيقن بعدم الشغل مثل ان يكون الجارية بكرا او اشتراه
من محرمها ونحوه لكن لم يعتبر بهذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد ونحوه
اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داعي الى الدخول واما للاحتياط كما في
تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس حيث اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام
والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو نظير مثال لاقامة الداعي مقام المدعو ولدفع الحرج كما في السفر
والطهر هذا مثال لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الا عليها وان لم
يكن ثمه مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر
عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطي وان لم يكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان
الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه لهذا لم يشرع في وقت الحيض او الطهر الذي
وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي

يمكن في ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال الاشخاص والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير ما في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك ويكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة وينبغي ان يعلم ان قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء كما قيل وهو على اقسام الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر في الطريق فانه شرط للتلف لان التلف بالسقوط فيها لان العلة في الحقيقة هو ثقل الماشي لان طبع الثقيل الميل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو شرط مقام العلة في حق الضمان ان حفر في غير ملكه اما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فلا ضمان على الحافر اصلا وكشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي كونه مائعا الا انه لما لم يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو جبلي للشيء خلق عليه فيضاف الى الشرط ويكون على الشاق ضمان ما تلف فيه لنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار ولا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر فانه في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو موخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض ودخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد آبق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد فليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم من ذلك ان
كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة
العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر لان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا ابق بامره فكأنه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى
السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع
الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند
وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك ووجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك
انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم
تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه
والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا
هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام
ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته
كحرف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن
معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ
هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوجها فهي
طالق لما صح لدلالته على الشرط الا ان الوصف في الحاضر لغو والاشارة ابلغ في التعريف من الوصف
فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية لنص الشرط بجميع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب فهو مفض لا معرف
وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه
علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطي بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر
الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة
لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان
بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا
في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة
لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة
لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او
مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع
شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم
صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي الصالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه هو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون بدون العقل فلذا بدء بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد تعين في السنة انه خلق متفاوتا فاكثرهم عقلا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف منهم لواحد وكم من صغير يتحرج بعقله الكبير ويعجز عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح واحتجوا بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذواتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل روية الله تع وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان يقول بالعقل قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في التوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشا على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا ولا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فلو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة

[illegible]

واهمله ليدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل
بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال
دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ورب عاقل لا يهتدي
غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع لم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا
لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح
وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في
بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال الاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة
اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق
فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء
على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم
تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي وان كانت
صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب فاذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان
يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن
المبيع والنفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون الاداء وليه ادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة
او جزاء لم يجب عليه ينبغي ان [illegible] بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء اجزية الفعل الصادر منه بالضرب الاملاء عن الحد و
حرمان الميراث لكونه مقابلا بالحقوق الله خارجة عنها اما [illegible] عند اساءة الادب بالتاديب [illegible] الجزاء حقوق الله تعالى

[illegible]

٢٤١

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما انما المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادهما
فيحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا ويبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرج وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية
القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال فحق الله تعالى الذي كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان يجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو
القسم الاول انما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا
بلا لزوم اداء لانه لو لم يصف الصبي الاسلام بعدما عقل لم تبن منه امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

امرأته ولا يرث من مات من المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احدا يكيد دمه ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض انما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وهو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان هذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة ضمان فان شرع فيها لا يجب تمامه المضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي يقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح اذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس من قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والثمن هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابويه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته كالوصية

فانه لايتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال بعد الموت
وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت
الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم
خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا
ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم
احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق الاختيار الانفع له لما فرغ
عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده يأتي
المكتسب الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطأ والاكراه اذا
عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت
باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا
في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض
الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه اذا اسلمت امرأة المجنون يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا والا بأبيا يفرق بينه وبين امرأته
ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز
لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعذره
فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه
كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته الكافرة

اي نفلا فلا حاجة الى تجديدها اي الايمان بعد البلوغ ولو كان سقطت فرضية الايمان لكان اداء من الصغير نفلا واذ ليس فليس قال

منها جريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين فيوضع عنه الزام الاداء اي فيرفع عن الصبي الزام اداء

الايمان فلو لم يقر في اوان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان يوضع

عنه العهدة واختص للامر الكلي في باب الصغر وقال الحاكم انه لا يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى

الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة وكذا ما لا عهدة فيه جاز من الصبي

ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث

بالقتل عندنا تفريع على قوله ان يوضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن

ميراثه لان العقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي بامره وعليه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث

بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حريان الميراث بما ليس من باب الجزاء بل

لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة

تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه وتسقط به العبادات

المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق

ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات

كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون

الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل

تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل

الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه

ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد

في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة

ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في

اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء

ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق فى جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى انه لو كان مفيقا فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق فى يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه والصحيح فى الزكوة باستغراق الحول لا نه حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج فى حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا فى وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل فى كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته ولو كلف ببيع مال غيره او اعتاق عبده يصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبى لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولى ولا يطالب فى الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغى ان لا يؤاخذ للعته بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله اما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او معتوها لا ينافى عصمة المحل يعنى ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تنزل من اجل كون من استهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال ومن المحال هو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبى حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت فى حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبى نظرا له وشفقة عليه لا ولى على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبى كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضرورى بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا كما فى الصوم والتسمية فى الذبيحة وسلام الناسى يكون عفوا ففى الصوم يميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا ولا يفسد صومه وفى الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا فتنفر الطبع عنه وتتغير حاله

فتكثر الغفلة في البتيمة فيقتضي النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشبيه القعدة الاولى بالثانية غالبا ثم
بالنسيان فيعفى مالم يتكلم فيه انما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه
لا يغلب فيها ذلك لان حالة الصلوة وهيئتها مذكرة فهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في
حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال
القدرة لتعريف الحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب
والامنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب
حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرء النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختياره وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة
لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان شبيها بالجنون عرفه للامتياز فقال
وهو ضرب مرض وفوت قوة لضعف القوى لا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء
كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا
او متكئا او مستندا الا ما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الامتداد ولكان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم
يمتد الحق بالنوم في حق قضاء الصلوة وان امتد يلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه وقت صلوة
كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق لا يسقط عنه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة
اولى لان مدة استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع هو عاجز لا يقدر على التصرفات

٢٤٦

وان كان بحسب الحس اقوى من آسبهم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تع

فجعلهم الله تع عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تثبت ابتداء الا على الكفار

ثم بعد ذلك وان اسلم يبقى عليه على اولاده ولا ينفك عنه الا بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر

ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله لا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار

من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء بل يصير المرء عرضة

للتملك والابتذال اي بسبب الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقة

القصاب التي يمسح بها دسومة يده وهو يوصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تع فلا يصح ان يوصف

العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا

وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف

الآخر بالاجماع هو اعم من الرق اذ قد يوصف بغير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي

هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية هو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية مثل الشهادة

والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات

العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا ما عتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل

فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض

فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق و

في بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق بحيث لا يخلو عن تمحل وقال ابو حنيفة رح انه اي الاعتاق ازالة الملك

وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه

وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تع ولكن بازالة الملك

يزول الرق ضرورة او يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق

ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيحال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية

سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لا يمتنع ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية

حتى لا يملك العبد المكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوّأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صاحب بكاية فيتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى فلا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا يحتاج مالكيته غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه ويصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين الا بالعتق او بالكتابة ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان للحر ان يحل له اربع نساء وللرقيق نصف ذلك وكذا انه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل هو معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان بحيث يستحق الاثم قاتله فيجب الكفارة عليه والمقومة بدار العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل احدا من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيها بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن رتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قد وجدت المساواة

٢٤٩

في المعنى الا الذي تبتني عليه القصاص الكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري فلك فيما بين الذكر والانثى

وان كان تنقيص بل هما من ام الذكر وعند الشارح لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع

القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اي لاجل كون العبد مثل

الحر في العصمة صح امان المأذون في القتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال

صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه بقصد الحر يكون في حق غيره ضمناه وانما قيد بالمأذون

لان امان المحجور باطل فانه عند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون اسقاطا حق نفسه وعند

محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين لعل فيه يكون مصلحة للمسلمين كاقراره

بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يتضرر

فيه المولى بالضرر لان اقراره يصير كالابتداء لنفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق

التضمن وبالسرقة المستهلكة والقائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد

المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد

المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد

وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد

ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق وهذا كله

الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة

وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم والتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه

طلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه لما كان سبب الموت انه اي الحال ان الموت عجز خالص كان

المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام

ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في المال

كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق صيانة الحق اي حق الغريم

والوارث ويكون المريض محجورا بقدر الدين الذي هو حق الغريم ومن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا

بل اذا اتصل بالموت وبموت من فى لك المرض منح فلا يظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اوله لا تقييد

الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما

يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما يتعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم و

وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية ثم فيما يتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل

تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال ليس فى

صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى ان يصح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق

الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث

بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر

قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا يسعى

فى قيمته للغرماء والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال

لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان

الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ونحن نجد انه ينفذ اعتاق الراهن عبدا

مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى اليد دون

الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكر

بعد المرض لا يعدمان الاهلية من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء

وكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء

وهذا مما وافق فيه القياس النص ثم جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم

يتأدى بالحدث والجنابة فينبغى ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص فظهر من هنا ان الى دون المعاقبة فى الصوم

حال الحيض والنفاس لا ان لا يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يعد القضاء

الى الاحرج فى قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام فى احد عشر شهرا مما لا يحرج ان لم يكن ان يستوعب النفاس شهرا كان

نادرا لا يناط به احكام الشرع الغير لا حرج اذ قضاء صوم شهر فى احد عشر شهرا مما لا يحرج بخلاف الصلوة فان فى قضاء الصلوة

قال يحيى بن معين احد عدى اسمه دينار ١٢

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية
فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة
اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما ذهب الشافعي
رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار المقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم
في البطلان وانما يبقى عليه الماثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا
هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير اشار
الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق
بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة ثم
على الغير بار او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة
وهو ذمة الكفيل يعني بالمتركه مالا او كفيلا من حين حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به لاداه
وانما ياخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق الكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تنضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من
حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه بخلاف ما اذا تبرع لقضاء دينه انسان بدون
الكفالة فانه صحيح وعندهما تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين لو بقي
لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله و
المطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتضرر به لسيده مولاه والعتيقه فيطالب في الحال فلما صحت
مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل في الحال لم يكن الاصيل وهو العبد المحجور غير
مطالب به في الحال لحجره والبالغ في حقه وزوال في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان له

الى المشروع حقا للميت ليقضى له ما يقضى به الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه
من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لان روحه يشفق لنفعائهم لعلمه بوصولهم بسبب من المعاش بالدعاء والصدقة
له فيصرف الى من يتصل نسبا اى قرابة وسببا اى زوجية او دينا بلا نسب وسبب يعني يوضع
في بيت المال لتقضى به حوائج المسلمين لهذا اى لان الموت لا ينافي الحاجة تبقى الكتابة بعد موت
المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقى المكاتب حيا يؤدي بدل الكتابة الى ورثته
لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال الذي يفي لبدل الكتابة
ويبقى المولى حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا
لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حيوته انما
قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغي لاولاده ان يسعوا الوفاء ويؤدوه الى المولى قلنا سقطت
على قول العتبية ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة وانما الك
المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه لعدها قال الشارح يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها
لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لو مت لغسلتك الحديث قلنا معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته
كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما يقضى به الحاجة يعني يبقى للميت ما يقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبره انما وارده تقريبا لما يقضى به الحاجة وانما
يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو تشفي الصدور للاولياء بدفع شر
القاتل وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
لانه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق وسبب انعقاده للميت لان المتلف حيوته
فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث

لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا
يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي باطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان اما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بالفتوى ببيع امهات الاولاد
جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم مخالف للحديث المشهور اعني قوله عم لامراة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه
الجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل ذلك على نحو ما قال اسلافنا وان كنا
لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله
تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن
انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه
فانها لا تحل له بكل حال فظنه لا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما
لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا اذ بها يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكت عن
طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او مسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولعلها لم تخبر به لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد فالنكاح
ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام المانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة
والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء
مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين ومن المتأخرين او شرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يجعل لغوا فيمنع صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء وكذا ان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب لانه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

ويعني المعنى ... ذا استتر وقذف بالزبد ونحوه فيتبع الزبيب ... النيء من ماء الزبيب ... بالزبد بعد الغليان كذا في

اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جنبت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه تنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله كذا اذا اقر بالحدود الخالصة مثل شرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف الاقرار بالحدود الغير الخالصة مثل حد القذف والقصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤخذ بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما يصلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي والمجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تحمل الاول الى ان يقبل ما لا يصلح له تغاير كلمة لا يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له الا ان يقول لا يصلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به لكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسد وشرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجية كالهزل فانها في الاهلية وهي في اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار ومحاصلها ان يلجئ شيء الى ان يأتي امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر الخلو انهما يعقدان البيع بينهما لا بل مصلحة دعت اليه لم يكن في الواقع بينهما بيع الهزل اعم منها ولكن حكم

فيهما سواء فى انه لاينافى الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان فى السر ان
ليظهر العقد بحضور الناس لاعقد بينهما فى الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لايخلو
عن اربع حالات بينهما فى كل عقد . قد بينها المصنف بتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اى اتفقا فى السر على ان يظهر البيع بحضور الناس لايكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اى انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع لايوجب
الملك وان اتصل القبض لعدم الرضا حتى لوكان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض لا
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا نفى الفاسد وان اتفقا
على الاعراض اى على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل فان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالى
الذهن عنهما او اختلفا فى البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هى الاصل فى العقود فيحمل عليها مالم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
خالى الذهن واما اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففى صورة عدم حضور شئ تكون المواضعة هى الاصل وفى صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع انكان ذلك فى القدر
بان يقولا ان البيع بيننا بالف لكن نتواضع فى القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان
وفى الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر فى بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة وجب
الالف الذى هو الثمن فى الواقع فلا يبطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على التقدم من اصله واصلهما ان اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو عمل بالثمن الفا يكون قبول الالف الذى هو غير داخل فى البيع شرطا لقبول الآخر فى البيع

بالو جمع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف لا
بالمقابلة بالبيع فكان في كره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وان كان
ذلك في الجنس بان يواضعا على ان العقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمياه وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله
الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف و
في الثاني بما سمياه ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا
وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى لوجب خلو العقد عن الثمن في البيع فيفسد البيع
فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان
يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور
المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن
القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود استباحة
البضع فان هزلا باصله بان قيل لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
اتفقا على البناء او الاعراض او عدمه سواء اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان تواضعا على ان يكون المهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان كراحد الالفين كان على سبيل الهزل المال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع الالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الالفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون لتصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل وان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى المال لا يجب وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف عنه رح يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فالمال مقصود في كل احد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

بان الهزل في الطلاق والخلع قال بالبناء اي على المواضعة السابقة او بالاعراض اي عن تلك المواضعة او بالاختلاف بان قال احدهما بالبناء وقال الآخر بالاعراض قوله لا يحتمل الخ فان الخلع لا يحتمل الرد والتراخي قوله واذا لم يحتمل اي الخلع قوله على البناء اي على المواضعة السابقة او على الاعراض اي عن تلك المواضعة او عدم الحضور اي عدم حضور شيء من البناء على المواضعة والاعراض عنها واما لم يذكره المصنف لانه كالاعراض او اختلفا في البناء

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيارها المال سواء هزلا باصلها ولبقدره او بجنسه
لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
الا ان شائت المرأة فح تجب المال عليها ويلزم وان اعرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا
على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل
من الاصل لا يوثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض
النسخة السابقة بهذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا و
ان في غير صورة البناء فكذلك القول لمدعي وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو
الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون وانكان نحكم في القدر بان يواضعا على
ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بنائهما على المواضعة بعد المجاهة
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يوثر في الخلع عندهما وانكان يوثر في
المال ولكن المال تابع فيه لا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص قبل ان المال مقصود فيه وسلم
ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويوثر الهزل فيه
لا يوثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وانكان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في
حق الثبوت وان المال في النكاح وانكان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ
يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان تعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق
عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر واما
عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكرا اذا اتفقا على الاعراض واختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى
وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وانكان
في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما كل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا
وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها

للتنبيه الشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقت التكلم وقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان
اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل هذا كله في الانشاءات واما ان كان ذلك اي الهزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار
وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يتواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن
بينهما اقرار فالهزل يبطله اي الاقرار لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار
به كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اي التلفظ بالفاظ الكفر هازلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف
يكون كافرا مع انه لم يعتقد فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن
بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين هو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح عرفه المصنف بقوله هو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو
الاسراف والتبذير اي تجاوز الحد في تفريق المال اسرافا فذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه
فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع مال السفيه عنه اي السفيه في اول ما بلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان يكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا يا ايها الاولياء السفهاء من
الانعام بلا اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون
اليها لاجل نفقاتهم ولا يتولكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت
اليهم لاجل القيام تدبيرا وح يكون متمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم
فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال
ابو حنيفة رح اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير اكبر في هذه
المدة جدا لان ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير ابا واذا ضوعفت
فكذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعده فهذا القدر اي عدم اعطاء المال مجمع عليه لكنهم اختلفوا في انه
وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما سيأتي بيانه عند

٢٦١

له مولانا عبد الحليم رح ١٢

اى سواء كان فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة
فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل اما فيما يبطله الهزل
يحجر عليه نظرا له كالصبى المجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يبذر ماله بتبذير الطرق
فيكون كلا على المسلمين يحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن
موضع الاقامة على قصد السير ادناه ثلثة ايام انه لا ينافى الاهلية اى اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة
البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد
جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فمتعلق الرخصة
ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم فيؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة
ايام أخر لا فى اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام
المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة
باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر
او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض
اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا من اول النهار
ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه فالمرخص للفطر موجود فصار عذرا
مبيحا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر
المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حالة الصحة
تسقط عنه الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فى حال المرض واحكام السفر اى
الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبى عم فانه كان يقصر
المسافر حين يخرج من عمران المصر وان لم يتم العلة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى
ثلثة ايام بالسير فكان القياس فيه ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة
فى حق الجميع ولو توقف الترخص على تمام العلة لم تثبت الترخيص فى حق الكل فيفوت غرض المبلغ والحظار عطف

على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما أريد وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد فلا إثم للمجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يكون آثما بل يستحق أجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ
بحد أو قصاص فإن زفت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يعتبر آثما كإثم الزنا
وإن رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى إليه فقتله وكان إنسانا لا يكون آثما إثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان إذا أتلف مال إنسان
خطأ ووجبت الدية إذا قتل إنسانا خطأ لأن كلها من حقوق العباد بدل المحل لا جزاء الفعل
ويقع طلاقه أي طلاق الخاطئ كما إذا أراد أن يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه أنت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع قياسا على النائم ولقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ونحن
نقول إن النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب أن ينعقد بيعه أي بيع الخاطئ كما إذا أراد أن يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله إذا صدقه خصمه وقيل معناه أن
يصدق الخصم بأن صدور الإيجاب منك كان خطأ إذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم الهازل ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لأن جريان الكلام على لسانه اختيار فينعقد لكن يفسد لعدم وجود الرضا
والإكراه وهو عطف على ما قبله وتمام الأمور المعترضة المكتسبة وهو حمل الإنسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الإنسان
مباشرته لولا الحمل عليه والإكراه على ثلاثة أقسام لأنه إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ أي
الإكراه الملجئ بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه بأن يقول له افعل كذا وإلا أقتلك أو لأقطعن كذا أو يعدم
رضاه ولا يفسد اختياره البتة أو لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الإكراه بالقيد والحبس مدة مديدة والضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فإنه يبقى اختياره لكن لا يرضى أو لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو أن يهتم
بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته ونحوه فإن الرضا والاختيار كلاهما باق في الإكراه الحكمي وجميع الأقسام لا ينافي الخطاب والأهلية لبقاء
العقل والبلوغ الذي عليه الخطاب والأهلية أمر بين خطر وإباحة ورخصة يعني أن المكره عليه العمل ينقسم إلى الأقسام الأربعة في بعض المقام

له مولانا عبد العلي رح ١٢

العمل فرض كأكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه لو تعرض لما فيه الهلاك او صبر حتى يموت يعاقب عليه لانه
القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما وان اكره الملجئ وفي بعضه
العمل مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح الفطر وفي بعضه العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا
اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق كالاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة ان
في الرخصة لا يباح له الفعل بان ترتفع حرمته بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل الاباحة
الى كره الا انه الدخولها في الفرض او الرخصة لو لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر الفرض ما يكون
بدون الاثم في الصبر الرخصة فافطار الصائم المكره ان كان مسافرا فرض وان كان مقيما رخصة لم يجد التساوي
الاقدام والامتناع في نفي الاثم والثواب يكون مباحا لا ينافي الاختيار اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح
لكن الاختيار فاسد فما عارضه اختيار صحيح لو اختيار المكره بالكسر حيث يرجح الصحيح على الفاسد ان امكن
الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره
بالكسر ويلزمه حكمه والا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال منسوبا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره هو آخذ الفعل ثم فرع على هذا القول نفي الاول
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء بالقول في مدة الايلاء والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد فتكلم بها لم يبطل بالكره فتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه فيقتصر على المباشر هنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا فينعقد البيع فاسدا لعدم الاجازة
لعدم زوال الاكراه ويصلح ان يفسد ذلك بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت التهمة
على عدمه اي عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازا عن الانشاء لانه
يتصل المجاز مع قيام دليل الكذب هو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والزنا فيقتصر على المكره لانه لا يمكن الاكل بفم الغير ولا يتصور الوطء بآلة الغير فالاكراه الى ... السيد ... التي يا ...

انكان صبيا اثما وكذا لو اكره انسان باكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان
على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره
على اكل مال الغير فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان
منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه
من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه
الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او الاعتكاف او الاحرام او
الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل فيأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في
ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر ثم اشار الى القسم الثاني بقوله الا ان يحتمل ان يصلح المكره فيه ان يكون
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال الغير ليتلفه وعلى النفس احد ليقتله فيجب القصاص على
المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين هذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد وزفر
رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما
المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف لا يجب عليهما للشبهة دارئة لهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا
تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان الولد
لا مالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني لتأدية النفاق فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس في التمكين معنى
قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط
الاثم عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه
في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في
حكم العدم فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره تصير حلالا كالاستعمال فهو داخل

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو اما لا تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه ان احتملت الرخصة كتناول مال الغير فانه حرام لحق الغير يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط بعذر الاكراه لكنه يترخص فيه لدفع الشر وليعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك ثم القسمين متميزة لعذر وان الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي لاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في عدة السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم

يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من ربيع الاول من السنة المذكورة وفي هذه كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

خاتمة الطبع

حمد لمن وصف نفسه بالبقاء ووسم على الخلق بالفناء والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء وآله وصحبه نجوم الاهتداء
اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي **ابو الحسنات محمد عبد الحي** اللكنوي الانصاري الايوبي
ان احسن كتب الاصول نظما وابهاها ترتيبا كتاب **منار الانوار** للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠ عشرة وسبعمائة احد من مجددي القرن الثامن ولذلك طار
في الامصار واشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى بشرحه جمع من العلماء وقصد لحله جم غفير من الفضلاء منهم
الشيخ اكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة
ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٦٤ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب
البحر الرائق المتوفى سنة ٩٧٠ وسماه تعليق الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ٩٦٥ ومنهم العلامة عبد اللطيف
بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون و
احسن الشروح متنا وعبارة والطفها اشارة ودراية شرح العلامة الشيخ احمد المعروف **بشيخ جيون بن ابي سعيد**
بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي الاميٹهوي اللكنوي اختصره من الشروح
كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح ابن الملك وغيرهما وسماه **نور الانوار** وفرغ من تسويده في التاريخ السابع
من شهر جمادى الاولى سنة ١١٠٥ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتدائه في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة
وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رأيت مكتوبا على النسخة المكتوبة بيد الشارح نفسه وجيون بكسر الجيم وسكون
التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشاؤه اميٹهی حفظ القرآن
وانتقل الى قصبات القورب واخذ العلم من علمائها وقرأ فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف
وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي القورب ثم انطلق الى السلطان عالمگیر فتلقاه السلطان
بالتعظيم والتوقير وتلمذ عليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى في الحفظ
قوية يقرء عبارات الكتب الدرسية ورقا ورقا بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ١١٣٠ ونقل جسده الى اميٹهی ودفن بها
ومن تصانيفه ايضا التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي تستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في
آثار هندستان للفاضل البلغرامي المولوي غلام علي آزاد البلگرامي ولما كان هذا الشرح متداولا بين الانام مقبولا
لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام والي المقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول
والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه راس الفضلاء في اوانه
ياتي لسان بحصر العبد مع من * ذي من اياديه والحمى ما عظمي * ومن عشت دهرا تحت اكنافه ظله

اروح بافضال اعدو بالنعم ÷ وفزت بالعلم منه عز الكتابه ÷ وذاك لعمري حسرة المتعلم ÷ ينزهني في ظاهري
وسرائري ÷ بارشاده عن كل ريب وماثم ÷ وارث الانبياء والمرسلين ظل الله تعالى في العالمين مولانا
الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم حاشية نفيسة وتعليقة لطيفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار
انحلت منها مشكلات الشرح ومغلقاته وانكشفت بها خفياته وجنباته محتوية على تدقيقات وهي كاسمها قمر الاقمار
يستضيئ به الفلك الدوار وكان ذلك بالتماس الفاضل اللوذعي المولوي محمد محي الدين المعروف بحكيم وكيل احمد
من سكان سكندر فور وفرغت منها حين قرئ الشرح المذكور وله رحمه الله تعالى تاليفات كثيرة منها التحقيقات
المرضية لحل حاشية الزاهد على رسالة القطبية فرغ من تاليفها سنة ١٢٦٣ حين اقامته في بلدة باندا صانها
الله عن شر الاعدا ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللكنوي رح وفرغ عنه سنة ١٢٦٦
حين اقامته بالبلدة المعروفة باكبراباد صانها الله عن الشر والفساد ومنها كشف المكتتم في حاشية
بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية وفرغ عنه حين اقامته بجونفور صانها الله
تعالى عن الشرور ومنها القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المولف والبسيط فرغ عنه سنة ١٢٦٧ حين
اقامته بالجونفور افاض الله على اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد في شرح العقائد النسفية للجلالية فرغ
عنه في جونفور سنة ١٢٦٩ ومنها التعليق الفاصل في مسئلة الطهر المتخلل فرغ عنه حين اقامته في باندا
سنة ١٢٦٤ ومنها معين الغائصين في رد المغالطين فرغ عنه في باندا سنة ١٢٦٣ ومنها الايضاحات
لمبحث المختلطات الواقع في شرح الرسالة الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي فرغ عنها سنة ١٢٧٠ حين قرئ
عليه المبحث المذكور وكان ذلك اوان اقامته في بلدة حيدر آباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختارية ومنها
كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله فرغ عنه في السنة المذكورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البيان
العجيب في شرح ضابطة التهذيب فرغ عنه سنة ١٢٧٦ في اللكنو ومنها كاشف الظلمة في بيان
اقسام الحكمة فرغ عنه سنة ١٢٧١ في الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه سنة ١٢٧٥ في الجونفور وهو متن متين
في المنطق وعليه شروح كثيرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل اليلمعي المولوي الحكيم وكيل احمد السكندرفوري
ومنها نظم الدرر في سلك شق القمر فرغ عنه في حيدر آباد سنة ١٢٨٠ قرظ عليه علماء الحرمين الشريفين و
صنفه فضلاء الثقلين ومنها التحلية لشرح رسالة العلامة محب الله الاله آبادي المعروفة بالتسوية فرغ عنه
سنة ١٢٨٠ في بمبئي حين رجوعه من سفر الحج ومنها نور الايمان في آثار حبيب الرحمن فرغ عنه سنة ١٢٨١ في
حيدر آباد ومنها ايقاد المصابيح في مسائل التراويح فرغ عنه في اللكنو ومنها الاملاء في تحقيق الدعاء
فرغ عنه في اللكنو ومنها غاية الكلام في مسائل الحلال والحرام فرغ عنه في اللكنو ومنها خير الكلام
في مسائل الصيام فرغ عنه في اكبراباد ومنها القول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن
فرغ عنه في الجونفور سنة ١٢٦٤ ومنها عمدة التحرير في مسائل اللون واللباس من الحرير فرغ عنه في الجونفور

ومنها حاشية شرح الموجز لابن النفيس في علم الطب فرغ عنه في جونفور ومنها الاقوال الاربعة
لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة في احوال سفر الحرمين الشريفين فرغ عنه في سنة [illegible]
وهذه التصانيف اكثرها متداولة بين الانام مقبولة لدى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيها قبل مرض
موته فلم يمهله الزمان ولم يرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهداية المسمى بالسقاية لعطشان الهداية شرع
فيها سنة [illegible] فكتب من كتاب البيوع الى خيار العيب وشرح كتاب الذبائح على حدة ولعلى لو تم لبلغ عشر مجلدات كبار
ومنها حاشية بديع الميزان كتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشي الحاشية القديمة كتب منها نحو خمس
اجزاء وما من كتاب من الكتب الدرسية الا وله تعليقات مفيدة وكان ولادته في حادي وعشرين من شعبان سنة ١٢٣٩
فحفظ القرآن وكان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم بغاية الشوق فقرأ كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم
فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققين خلاصة المدققين مولانا محمد امين الله اوصله الله الى
غاية ما يتمناه ابن مولانا محمد اكبر رحمه الله العلي الاكبر ابن مولانا المفتي ابو الرحم ابن مولانا المفتي محمد يعقوب ابن مولانا
محمد عبد العزيز ابن المفتي مولانا احمد سعيد ابن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي اللكنوي المشتهر اسمه في الاطراف المعروف
فضله في الاكناف رحمهم الله ينتهي نسبه الى سيدنا ابي ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فلما توفي والده سنة ١٢٥٣ اشتغل لتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الكرام منهم قاموس العلم
والكمال بحر الفضل والافضال جد ابيه مولانا المفتي محمد ظهور الله المتوفى سنة ١٢٥٦ ومنهم المحقق الجليل الاكبر مولانا
المفتي محمد اصغر المتوفى سنة ١٢٥٥ ومنهم عمه العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مركز دائرة التحقيق
شمس سماء التدقيق ذو التصانيف والتآليف مولانا المفتي محمد يوسف ابدالله منحه وحفظه عن جنايات التكليف
والتاسف ومنهم خاله مقدام المحققين امام المدققين سند الفضلاء سيد العلماء ذو المقام الجليل الافخر الذي لا تعد مناقبه
ولا تحصر مولانا محمد نعمت الله ادامه الله على رؤس العالمين والبقاء لكن قرء اكثر الكتب الدرسية بحضرة
عمه الممدوح وفرغ عن التحصيل وعمره سبع عشرة سنة ثم جلس بمجلس الافادة وفاض منه كثير من اهل الاستفادة وكان كيسا
تقيا ذا الطبع السليم والفهم المستقيم فكان علماء عصره يغبطون ويقولون يعتنون فاجتهد في التدريس والتصنيف اجتهادا
وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه سنة [illegible] الى البلدة المعروفة بباندا حفظها الله عن شر الاعداء فعظمه رئيسها
النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض اليه انتظام المدرسة فدرس رحمه الله تعالى هناك نحو تسع
سنين وكان ولادتي في تلك البلدة في سادس وعشرين من ذي القعدة سنة ١٢٦٤ ثم سافر منها الى وطنه وكنت انا في
ذلك الوقت ابن خمس سنين فاقام فيه سنة واحدة ثم سافر الى جونفور صانها الله تعالى عن الشرور ففوض اليه رئيس
تلك البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محي السنة السنية مروج الشريعة البهية الحاج محمد امام بخش
المتوفى في المكة المعظمة سنة ١٢٨٠ المدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك نحو تسع سنين وفرغ عن التحصيل كثير من
الطالبين ثم سافر الى البلدة المعروفة بحيدرآباد صانها الله تعالى عن الشر والفساد في سنة ١٢٧٧ فجعل مدرسا للمدرسة

المشارية ديوان الممالك النظامية آصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان يأتي ارباب التحقيق الى عتبته السنية من كل فج عميق وتتوجه اصحاب التدقيق الى سدته العلية من كل مرمى سحيق مؤيد الدين القويم كاشف الطريق المستقيم شجاع الدولة مختار الملك النواب السيد تراب علي خان بهادر سالار جنگ لا زالت ايام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفي السنة التاسعة والسبعين بعد الالف والمائتين تشرفت بزيارة الحرمين الشريفين وكنت معه نحضر بخدمة الشيوخ العظام ذوي المجد والاحترام منهم المشتهر في المشارق والمغارب معدن الكمالات والمواهب ينبوع الفضل والكمال محيط العز والافضال المفسر المحدث بحرم الله المتعال مولانا المفتي محمد جمال الحنفي المتوفى في ذي القعدة سنة ١٢٨٤ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن اسرار فنون الادب المحدث الفقيه المعتبر النبيه مهبط انوار العزيز المنان شيخنا مولانا احمد بن زيني بن دحلان الشافعي فسح الله في عمره ووسع في قدره ومنهم الشيخ الاجل الهادي الى السبيل الاكمل شيخ الدلائل مركز الخصائل والفضائل مولانا علي الحريري ملك ناشبلي المدني ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوي مولانا محمد العزب الشافعي ومنهم مهبط انوار الولي مولانا عبد الغني المجددي الدهلوي نزيل المدينة المنورة ومنهم الكامل الفريد مولانا عبد الرشيد ادام الله بركاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله في مدارسهم ومجالسهم وكتبوا له ورقات الاجازة والاسناد ليكون محل الاستناد فلما رجع من الحرمين الشريفين الى حيدرآباد فوضه مدار المهام العدالة العالية النظامية سنة ١٢٨٢ هجري فحكم بحسن الانتظام وقضى لغاية العز والاحترام وفي الجمادى الثانية سنة ١٢٨٣ ترخص وسافر الى لكنؤ واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاحي وكان ارباب الوطن يصرون على القيام في الوطن لكن لما كانت وفاته في هذه البلدة قدرا مقدورا وكان ذلك في الكتاب مسطورا لم يستقر ارادته على قيامه هناك فرجح اطاعة النواب مختار الملك بهادر فسافر من الوطن الى حيدرآباد في اوائل الجمادى الثانية سنة ١٢٨٤ ووصل بها في شهر رجب، وكان رحمه الله تعالى ذا رؤيا صادقة لم يكن رؤياه كاضغاث احلام يخبره الله بالبشارة في المنام ومن ذلك ما رآه في ذي القعدة من السنة الماضية ولم يكن في ذلك الوقت مريضا كانه جالس يقول للاصحاب يقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر بهذه الرؤيا وقال لعل موتي قريب اخبرني الله تعالى به فمرض مرض الموت في صفر المظفر سنة ١٢٨٥ فاشتد مرضه تارة وخف احيانا وكان ذلك مرا متصلا ورأى في آخر الجمادى الاولى في المنام كان رجلا يخبر عن قرب الموت كل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حيوته وتيقن بقرب وفاته وكان رحمه الله كثير البكاء ويقول ليس عندي زاد لسفر دار البقاء فداواه كثير من الاطباء رجاء حصول البرء والشفاء فلم ينفعه دواء ولا طبيب وعجزت عن الدواء عقول اللبيب الى ان جاء شهر شعبان فطلبت منه ان يجيزني بجميع ما قرأت لديه من كتب المعقول والمنقول بما اجازه شيوخ الحرم المحترم في البلد المحترم فكتب ورقة اجازة ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ للارتحال واخبر بحضور الملائكة الكرام قبل موته بثمانية ايام فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين بلغ الى حضرة رب العالمين ودخل في اعلى عليين وكان عمره ستة واربعين سنة وثمانية ايام فعند ذلك نادت الاكوان بالنداء الزمان ليصر على فناء العلماء ويكب على افتقاد الفضلاء فالى الله المشتكى من هذا الزمان ليصر على اساته وان احسن ندم من ساعته وكان قد اوصى ان يدفن عند مرقد صاحب

الکرامات الشاه یوسف القادری من اولیاء الدکن بصلینا علیه بعد صلوة الظهر و دفنا حسب الوصیة ولی فی ذکر خصائله الحمیده وشمائله الفریدة وما وقع له من زمان ولادته الی آخر عمره رسالة مستقلة مشتملة علی فصول

هی المهمات اصول سه
وانا الذی راعنی باحکام ضت
کانت علیک النفس قد ما حاوزه
یا صبری ارحل الیس قلبی فارغا
عینا به انسان قطب الدائره
یا نفس صبرا فالتأسی لائق
حاز العلا و المعجزات الباهره

والنفس ان ضیت بذا بحت وان
عن بنا البر المهیمن صادره
رزئت فیه فلیت انی لم اکن
سکنت اخوان عدت متکاثره
یارب فارحم وانسق نسیمه
بوفات اعظم شافع فی الآخره

لم ترض کانت عنه ذلک خاسره
من شار بعدک فلیت انت الذی
اولیت انی قد سکنت مقابره
یا قبر طیب قد صرت بیت العلم او
لسحائب من فیض فضلک عامره
المصطفی زین النبیین الذی

فتوجه ذو المروة والامتنان صاحب البر والاحسان **محمد علی بخش خان** اللکنوی صاحب مطبع العلوی الی طبع نور الانوار مع حاشیته المسماة **بقمر الاقمار** ما علی النسخة الشرح التی صححها مولانا المرحوم من النسخة المصححة بید المصنف فانتسخت وطبعت وقد جهد غایة الوسع والطاقة حین الطبع فی التصحیح والمقابلة الفاضل المزین عرائس افکاره بانوار الحلی **المولوی محمد معشوق علی** سلمه الله القوی آخر دعونا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة علی خیر خلقه محمد وآله واصحابه اجمعین

قطعه تاریخ وفات جامع معقول و منقول حاوی فروع و اصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنه الله تعالی فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندرپوری صانه الله عن الشر المعنوی والصوری المتخلص به عاجز

کان عبد الحلیم ذا علم
رفع الله عنه ما عثره
فی الدعاء الذی لفقیده له

ایضاً

قلت تاریخ موته عفره
۱۲۸۵ھ

در فارسی

کرد رحلت چو فاضل بی مثل
دامن از اشک گرم نم دارم

در فراقش چها الم دارم
سال وفات از عاجز

همچو اوراق گل ز شبنم تر
هاتف غیب گفت غم دارم
۱۲۸۵ھ

ایضاً در اردو

مرے مولوی حاجی عبد الحلیم
عجب انکا تها علم و فضل و هنر
عجب وعظ مین اونکے تاثیر تهی
نمایان هوا شش کا پهر کچه ضرر

نه مثل انکا عالم مین آیا نظر
هزارون هوی درس سے مستفید
نصیحت مین اونکے بهت تها اثر
طبیعت نے نقشه دکهایا کچه اور

وه جامع تهے معقول و منقول کے
هوئے اونکے شاگرد سب نامور
بخار اونکو عارض هوا چند روز
علالت بڑهی اونکی شام و سحر

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤں
دوشنبہ کے دن کر گئے وہ سفر
ہوا اپنی آنکھوں میں عالم سیاہ
پھٹا انکی فرقت سے اپنا جگر

نہ کی انکی تدبیر نے کچھ اثر
خدایا انہیں اپنی رحمت سے دے
مرے دل کو وحشت ہوئی سر بسر
لکھا انکی رحلت کا عاجز نے سال

تھی انتیسویں [۱۹] ماہ شعبان کی
بہت حور و غلمان موئے کے گھر
بہایا بہت آنکھ سے خون دل
ہوا عالم انتخاب قمر
۱۲۹۵

قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل المعی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام الله الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر
ندا آمد ز ہاتف بات بالخیر
۱۲۹۵

بسوی روضہ جنت ازین دیر
ایضاً از عالم شریف مادہ عربی آمدہ

ز روی آگہی بہر وفاتش
والعاقبة هي للمتقين
۱۲۹۵

ریختہ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوڑ دیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم فخر وقار با کمال
عرش سے محو فرشتے تنگ شکر دیکے
جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا میں نے سوال

جنکو القاب خردمندی ہنروری دیے گئے
دار فانی سے انہوں نے جو کیا ناگاہ کوچ

ایضاً

انکی جب تشریف بردن بانیکی صفت کر دی لگا
رنج بے پایان ال عالم کو یکسر دیے گئے
چرخ سے آواز آئی داغ دل پر دے گئے
۱۲۹۵

فہیم و ذکی عالم با وقار
نہیں انکا عالم میں ملتا سراغ
کیا میں نے تاریخ کا جو سوال

سخن سنج و دیندار و عالی دماغ
ہوئی سیر باغ جنان سے جو سیر

جنہیں لوگ کہتے تھے عبد الحلیم
ملا انکے رتبے کو جنت میں باغ
فلک نے بوہا کیا گل چراغ
۱۲۹۵

قطعہ تاریخ از مشہدی

مولوی عبد الحلیم صاحب حلم و علوم

وا دریغا حسرتا دردا درون خاک خفت
از سر درد و غم و رنج و فغان آہ گفت
۱۲۹۵

سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی

قطعہ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح الله صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبہ و برادر من
حاجی کعبہ بود او بخدا
نام او شہرہ بہفت اقلیم
شد ازو زیب جنت الماوا

بود از بندگان خاص خدا
سالہا شدہ شغل او بعلم و عمل
بود عبد الحلیم مولانا
بست و نہ [۲۹] بود از مہ شعبان

عالم و حافظ کلام شریف
گشت ساز و فلک اگرچہ وفا
کرد رحلت چو او بہ ملک دکھن
کو سفر کرد سوی ملک بقا

ہاتف گفت سال تاریخش
عالم با عمل نمود قضا
۱۲۹۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرف علی اشرف

جناب مولوی عبد الحلیم آج
ہوئے راہی سوے ملک بقا آہ
خیال آیا لکھوں تاریخ اشرف
کہا دل نے چراغ دین بجھا آہ
۱۲۹۵ھ

ایضاً

عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب
آہ زجور فلک صاحب خلق عظیم
رفت ز دنیائے دون گشت بجنت مقیم
بس بجہان باز شد نکتہ سخن و فہیم
واقف اسرار دین از ہمہ علم علیم
کز مدد فہم او بیشک و بی گفتگو
گفت بہ اشرف خرد آمدہ تاریخ او
از ہمہ عالم گذشت رخت زگیتی ببست
ہادی این سالکین در رہِ حق مستقیم
واقف راہِ خدا مولوی عبد الحلیم
۱۲۸۵ھ

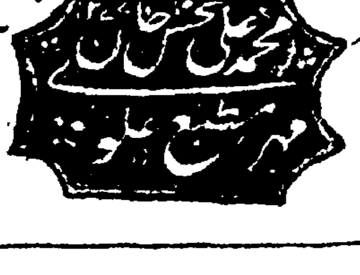
تمت

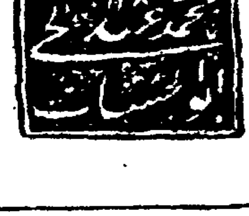
اشتہار

بیچ خدمات بابرکات ماہران غواص علوم معقول و منقول واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع نزدیک و دور عنایت فرمایان عنیت و حضور کے عرضہ پرداز ہی کہ اندنون کتاب **نور الانوار** محشی **قمر الاقمار** از تصنیف و تالیف جناب الد ماجد قبلہ و کعبہ ام مرحوم قدوۃ المحققین زبدۃ المدققین حضرت مولانا و استاذنا حاجی **محمد عبد الحلیم** اسکنہ اللہ فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تنزیین تحشی آن بطریقہ خوش اسلوب بمحنت و مشقت مرغوب حسب فرمایش خود بیچ مطبع علوی کے مزین بطبع کرایا مین نے و درخواست حسب ایماد قانون بستم ۱۸۶۷ع واسطے ادخال بہی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لہذا صاحبان ذی ہوش قصد چہاپنے یا چہپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین مشقت محشی لعف و بر نظر فرما کے عروس مضمون کو لباس عیرمین لانے کی محنت نہ اوٹہاوین و الا حسب منشار قانون مذکور سزاوار نقصان ہونگے محنت برباد جائیگی نفع کے عوض پریشانی ہاتہ آئیگی ہان جسقدر نسخ مطلوب ہون نزدیک و دور سے شہر لکھنؤ کٹرۂ محمد علی خان مین **محمد علی بخش خان** مالک مطبع علوی کے پاس سے بارسال زر منگالیوین بلہ برسولان بلاغ باشد و بس فقط

الراقم

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چہپی ہوئی مطبع علوی کی ہی مہر مطبع ثبت کی گئی فقط





To: www.al-mostafa.com